

Erklärung

des

Briefes Pauli an die Römer

von

Dr. J. T. Beck.

Erklärung

des

Briefes Pauli an die Römer

von

Dr. J. T. Beck,

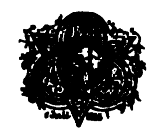
weil. ord. Professor der Theologie in Tübingen.

Herausgegeben

von

Jul. Lindenmeyer.

Erste Hälfte. Cap. I—VI.



Gütersloh.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1884.


ANDOVER THEOL. SEM.
DEC
30
1884
LIBRARY.

Vorwort.

An die Herausgabe dieser Vorlesungen hat Dr. Beck selbst noch die erste Hand angelegt, nachdem ihn der Brief seit Decennien beschäftigt hatte. Auf seine 1831 veröffentlichten „Bemerkungen über messianische Weissagung als geschichtliches Problem und über pneumatische Schriftauslegung"*) war nämlich 1833 sein „Versuch einer pneumatischen Auslegung des 9. Capitels rc."**) gefolgt, und seit 1839 las Beck in Basel über den ganzen Brief an der Universität und nebenbei für Laien. Das damalige Manuscript war noch wenig umfangreich. Von da ab bearbeitete er die meisten Partieen immer gründlicher, namentlich seit 1852, wo er seine Erklärung erstmals in Tübingen vortrug. Seine jedesmaligen Studien, über einzelne

*) Neu abgedruckt in der „Einleitung in das System der christlichen Lehre." 2. Aufl. Anhang. Stuttgart 1870.

**) Längst vergriffen.

Stellen ihm aufgegangenes helleres Licht, die kirchlichen Strömungen und theologischen Tageserscheinungen und das damit zusammenhängende Bedürfniß seiner zeitweiligen Zuhörer waren die Veranlassung, daß bald dieser, bald jener Abschnitt eine ausführlichere Behandlung erfuhr, worüber andere zurücktreten mußten. Es war gar nicht mehr möglich, die ganze Fülle der Aufzeichnungen in einem Semester zum Vortrag zu bringen. Das gesammte Material lagerte ohnehin schließlich vertheilt in einer Reihe von Manuscripten. Dieselben bestehen zumeist aus immer neuen Abschriften seiner Schüler und Freunde, in die Beck stets wieder hineinarbeitete, wie er denn nicht nur vor und nach dem Colleg, sondern auch oft während desselben schrieb, jeden leeren Raum benutzend. Und je mehr sein reicher Geist in Fluß kam, desto kleiner und hieroglyphenartiger wurde seine sonst deutliche Schrift.

Für die Veröffentlichung im Druck handelte es sich daher vor Allem um eine weite und bequeme Abschrift, die in Beilagen 2c. das Uebergangene wieder beibrächte und so das Material zu einer Schlußredaction darböte. Diese Arbeit hatte seit 1875 ein jüngerer Freund des Verewigten mit anerkennenswerther Hingebung unternommen und bis Capitel 8 fortgesetzt. Bis 1, 18 nun hat Dr. Beck selbst auf dieser Folie die

Schlußredaction geführt, von da jedoch kehrte er, als er 1877 den Brief letzmals und zwar in abgekürzter Form vortrug, in sein zuvor gebrauchtes Manuscript zurück, in welchem er noch zahlreiche Verbesserungen vornahm, die bis in das 5 Capitel reichen.

Die Feststellung nun der Redaction von 1, 18 ab hat mir ein reiches Maß von Arbeit gebracht, die ich jedoch von Herzen gerne gethan habe. Daß schließlich gegenwärtige Druckschrift sozusagen kein Wort enthält, das nicht von Beck selbst wäre, brauche ich kaum zu versichern.

Wollte ich zur Sache selbst noch reden, die vom Entschlafenen in Nachstehendem so gründlich und von allen Seiten besprochen ist, so hieße das Eulen nach Athen tragen.

Beck war seiner Verantwortung vor Gott voll bewußt, seien wir es auch, indem wir seine Ausführungen prüfen!

Die zweite Hälfte, die etwa 20 Bogen umfassen wird, ist unter der Presse.

Schluchtern, den 18. April 1884.

Julius Lindenmeyer.

Einleitung.

§ 1. Ueber Authentie und Integrität des Briefes

können wir uns kurz fassen. Die Authentie ist durch äußere Zeugnisse und durch innere Merkmale so beglaubigt, daß dieselbe niemals angefochten worden ist, außer von dem extremen Bruno Bauer und im vorigen Jahrhundert von einem englischen Deisten (Evanson, 1792), dessen Angriff durch seine Bedeutungslosigkeit völlig verschollen ist. Die Integrität steht ebenfalls fest, außer Cap. 15 und 16 oder 16, 25—27.

§ 2. Das Geschichtliche in Betreff der Gemeinde.

Ueber die römische Christengemeinde, an welche der Brief gerichtet ist, wissen wir nichts, als was der Brief selbst an die Hand gibt. In diesem erscheint sie als eine angesehene Gemeinde, die in mehrere Vereine sich ausbreitet. 1, 8. 16, 3 ff. Von Paulus war sie nicht unmittelbar gestiftet, denn er war vor dem Brief nicht in Rom. Dies erhellt aus 1, 10—13. 15, 22—24; vgl. Act. 28, 15. Die römische Tradition führt die Gründung auf Petrus zurück, indem sie denselben schon im zweiten Regierungsjahr des

Claudius (42 n. Chr.) in Rom ankommen und 25 Jahre lang, bis zu seinem Tode, ersten Bischof daselbst sein läßt. Diese Gründung durch Petrus weisen selbst katholische Theologen zurück, wie Hug, Feilmoser, Klee, Stengel, Maier. Was Thiersch in seiner Schrift: „Die Kirche im apostolischen Zeitalter", dafür vorbringt, ist nicht stichhaltig. Wäre Petrus Stifter der Gemeinde gewesen und bereits in Rom anwesend, als Paulus schrieb, so hätte Paulus Rom schon nicht in seinen Wirkungskreis ziehen können (vgl. Act. 19, 21), da es von ihm ausgesprochener Grundsatz war, in ein von einem andern Apostel bearbeitetes Feld nicht einzugreifen. Röm. 15, 15. 20—22; 2 Kor. 10, 15 f. Und wie hätte er im ganzen Brief, namentlich unter den vielen Grüßen des 16. Capitels so wie in den übrigen, der römischen Gefangenschaft zugeschriebenen Briefen, jede Beziehung auf Petrus unterlassen können, wenn dieser in Rom anwesend war und noch dazu als Bischof? Wissen wir nun aber nicht gerade den unmittelbaren Stifter der Gemeinde anzugeben, so finden sich wenigstens mehrere natürliche Verbindungsglieder zwischen Rom und dem Christenthum, namentlich dem paulinischen. Man denke an die allseitige Verbindung Roms, sofern es Weltstadt war, weiter an seine zahlreiche Judenschaft, die mit dem Mutterlande eng verbunden war (Act. 2, 5. 28, 21); namentlich werden bei der ersten großen Pfingstbekehrung Act. 2, 10 *ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι*, advenae Romani, namhaft gemacht; dazu kommen noch die Juden, die durch das Verweisungs-Edict des Claudius in den Osten zerstreut wurden und später wieder zurückkehrten; von diesen konnten manche, wie dies bei Aquila und

Priscilla der Fall war, namentlich mit Paulus und mit paulinischen Christen zusammengetroffen sein (vgl. Act. 18, 2 f. 11. 18. 26); ebenso konnte dies auch bei römischen Heiden der Fall sein, vgl. Sergius Paulus. Act. 13, 7. Aus dem Gesagten erklären sich nun die vielen persönlichen Bekanntschaften des Apostels in der römischen Gemeinde 16, 3 ff., worunter namentlich auch frühere Gehilfen des Apostels sich finden, vgl. 16, 7. 9—12. Nehmen wir weiter hinzu die Mahnung, festzuhalten an dem empfangenen Lehrtypus 16, 17. 25 (vgl. 6, 17), ferner das Hervorheben der beiderseitigen Glaubensgemeinschaft, das eben darauf ruhende lebhafte Interesse des Apostels für die Gemeinde, sowie das innige Verlangen sie zu sehen 1, 9—13. 15, 23. 29—32, und vergleichen wir damit ähnliche Aussprüche gerade in Briefen an paulinisch-christliche Gemeinden Eph. 1, 16; Phil. 1, 7—9; Kol. 1, 9 —: nehmen wir dies Alles zusammen, so wird es mehr als wahrscheinlich, daß die römische Gemeinde, wenn sie schon nicht unmittelbar von Paulus gestiftet war, doch ihrer ganzen Bildung nach seinem Wirkungskreis und Einfluß, seinem Geist und seiner Lehrart nahe angehörte. Daher auch die Subsumtion der gläubigen Römer unter sein Apostolat 1, 5 f. 2, 16. 6, 17. In Act. 28, 17—22 erscheint Paulus keineswegs als ein der römischen Christengemeinde selbst Unbekannter, vielmehr nach VV. 14 f. 17 ist er von den Christen erwartet; es sind nur die Vorstände der Judengemeinde (*οἱ ὄντες τῶν Ἰουδαίων πρῶτοι*), welche erklären, über seine Prozeßsache und Gefangenschaft von der Heimath aus keine amtliche Kenntniß erhalten zu haben,

wobei ihnen aber V. 22 die Sache des Christenthums im Allgemeinen nicht unbekannt ist. — Soviel über die Entstehung der Gemeinde. Ihre Organisation als solche konnte eben durch einen oder mehrere der Cap. 16 erwähnten Gehilfen des Apostels vermittelt sein.

Was nun den Bestand oder die Zusammensetzung der Gemeinde betrifft, so umfaßte sie ehemalige Juden und Heiden (vgl. 15, 7 ff. 4, 1. 12. 14, 2. 5 mit 11, 13); der überwiegende Bestandtheil aber müssen die Heidenchristen gewesen sein (ausführlicher Tholuck, Commentar); denn nicht nur sind gerade diese vorherrschend angeredet 11, 13. 25. 28. 30, während 14, 1 ff. nur einzelne mit jüdischen Vorurtheilen Behaftete gegenübergestellt werden —, nicht nur das, eben die Gemeinde ist zu Anfang und zu Ende des Briefes gerade unter die Heiden subsumirt und unter das Heiden-Apostolat (1, 5 f. 13 f. 11, 13. 15, 15 f. vgl. 16, 4. 26); ἔθνη steht namentlich 11, 13. 28. 30 im Gegensatz zu den Juden, kann also nicht universell von Völkern überhaupt verstanden werden. Daß aber der Brief auf jüdische Vorstellungen eingeht und Kenntniß des A. Testaments, namentlich 7, 1, voraussetzt, beweist nichts für das Vorherrschen des jüdischen Elements in der Gemeinde. Denn einmal zieht der Brief nach den angeführten Stellen die jüdischen Glieder der Gemeinde mit herein, er hat es nicht ausschließlich mit Heidenchristen zu thun, sondern gerade mit der Ineinsbildung beider Theile, und dann setzen alle Briefe auch bei den bekehrten Heiden Kenntniß des A. Testaments voraus, es bildet dieses die Grundlage der apostolischen Lehre und des christlichen

Glaubens. 1, 1 f. 7, 1. 16, 25. f. — Ueberhaupt wenn wir

§ 3. Den Zweck und Inhalt des Briefs

in's Auge fassen, so bezweckt der Brief keine systematische Bestreitung des Juden-Christenthums, wie dies die Baur'sche Kritik behauptet mit Beziehung auf Cap. 9—11. Hiernach würden diese drei Capitel den Haupttheil des Briefes enthalten, und es wäre so schon die äußere Oekonomie des Briefes eine sonderbare, indem erst 8 Capitel aufgewendet wären, um endlich das eigentliche Thema in 3 Capiteln abzumachen.

Sehen wir aber zunächst auf den Inhalt des Briefs, so ist derselbe durchaus nicht specifisch polemischer Art. Es findet sich wohl eine praktische Beziehung auf Gewissensfragen, die im Zusammenhang stehen mit jüdischen Speise-Vorurtheilen (Cap. 14), ferner 16, 17—20 eine Warnung vor Abweichung vom evangelischen Lehrtypus; diese Warnung aber ist ganz allgemein gehalten, und Beides steht im paränetischen Theil des Briefs, nicht, um mich der Kürze wegen so auszudrücken, im dogmatischen. Dagegen findet sich nirgends Etwas, das gegen einen wirklich juden-christlichen Gegensatz oder gegen Judaismus innerhalb der Gemeinde vom dogmatischen Standpunkt aus polemisirte; namentlich gegen die universelle Bestimmung des Christenthums und gegen die Herbeiziehung der Heiden findet sich eine judaistische Opposition in christlicher Einkleidung nirgends berücksichtigt, nicht einmal in

dem ganzen Abschnitt vom 9—11. Cap. Wo ein solcher Exclusivismus sonst in einer Gemeinde wirklich mit christlicher Prätension auftritt, also nicht bloß als jüdischer, sondern als christlich-jüdischer Wahn, da bekämpft ihn der Apostel, wie namentlich der Galaterbrief zeigt, direct und schonungslos, sogar auch dann, wenn sich ein solcher Standpunkt mit apostolischer Autorität stützen wollte, wie mit der des Petrus. Aber um dergleichen handelt es sich im Römerbrief nicht, sondern gegenüber dem Evangelium und seinem Universalismus behandelt der Brief wohl solche Anstöße und Einwendungen, wie dieselben unmittelbar auf dem Boden des alten Judenthums sich entwickeln, und so die Annahme des Christenthums erschweren, oder durch ihre Nachwirkung dasselbe trüben, ohne daß aber diese Vorurtheile innerhalb der Gemeinde selbst als Partei auftreten. Speciell das 9. Cap., das den Kern der Polemik gegen Judenchristen bilden soll, geht gar nicht aus von judenchristlichen Einwendungen gegen die Theilnahme der Heiden an der Gnade, vielmehr (V. 6) ausdrücklich und direct vom alttestamentlichen Wort Gottes selbst; mit diesem soll das neue Factum der Heidenberufung neben dem factischen Nicht-Eintritt der Juden in's richtige Verhältniß gestellt werden, und das jüdische National-Vorurtheil, daß das Volk Israel als solches, der echte, zum Heil berufene Stamm Abrahams sei, soll eben auf Grundlage des alten göttlichen Wortes widerlegt werden. So wird im ganzen Brief das Wesen des Evangeliums gerade im Verhältniß zur alttestamentlichen Offenbarung dargelegt, wie dies der national-jüdische Gesetzes- und

Verheißungs-Standpunkt nöthig machte. Eben deshalb, weil der Apostel in der römischen Gemeinde es nicht mit einem christlich-jüdischen, einem antipaulinischen Standpunkt zu thun hatte, tritt auch der Gemeinde gegenüber keine apologetische Rechtfertigung seiner eigenen Missionsthätigkeit unter den Heiden hervor, ja nicht einmal überhaupt eine polemische Haupttendenz, eine systematische Bestreitung irgend welcher Art. Die Haupttendenz im Brief ist didaktisch, nicht polemisch; das Antithetische wird eben nur für den didaktischen Zweck eingeflochten, und dies ganz objectiv, ohne Beziehung auf bestimmte Personen oder bestimmte Mißverhältnisse in der Gemeinde selbst. Mittelbar lag darin freilich als Tendenz zugleich die Verwahrung gegen mögliche zukünftige Verbreitung nomistischer Irrthümer und Gegensätze auch innerhalb der römischen Gemeinde. Zudem aber beschränkt sich der Brief gar nicht darauf, daß er nur den jüdischen Particularismus widerlegte (Cap. 9 u. 10), den Particularismus, wie er dem Christenthum vermeintlich auf Grund des A. Testaments entgegenstand, vielmehr unmittelbar an die Widerlegung des jüdischen Particularismus (Cap. 9 und 10) schließt sich Cap. 11 auch die Widerlegung eines heidnischen Particularismus, wie er dem Judenthum scheinbar auf Grund des Evangeliums in der Form des Christenthums sich konnte gegenüberstellen. So wenig auf Grund des göttlichen Wortes den altberufenen Juden ein ausschließliches Vorrecht auf den Heilsbesitz zukommt, so wenig den nun neuberufenen Heiden. — Weiteres bei 11, 19.

Die Veranlassung und der Zweck des Briefes lag also nicht in einem polemisch-apologetischen Verhältniß, er lag überhaupt nicht in äußeren Verhältnissen; denn die Rückkehr der Diakonissin Phöbe nach Rom, die 16, 1 f. zur würdigen Aufnahme empfohlen wird, war nur eine günstige Gelegenheit, kein innerer Grund zur Abfassung eines solchen Lehrschreibens, und die besonderen Verhältnisse in der Gemeinde, wie sie von Cap. 12 an berücksichtigt sind, geben nur für die angehängte Paränese des Briefes den natürlichen Stoff, nicht aber die Triebfeder zum Schreiben, die dem Brief seine ganze Richtung bestimmt. Es war vielmehr nach der eigenen Aussage des Apostels 1, 5 f. ein inneres Bedürfniß, wie es aus dem ihm übertragenen Völker-Apostolat sich ergab, was ihn bestimmte mit der Gemeinde der Welthauptstadt in Verbindung zu treten. Eben die Aufgabe, die ganze Heidenwelt in den Kreis seiner Lehrthätigkeit zu ziehen, hatte schon längst den sehnlichen Wunsch in ihm hervorgerufen, als Völkerapostel auch persönlich in den Mittelpunkt der Völkerwelt einzutreten, speciell die dortige Gemeinde zu stärken und geistig weiter zu fördern, und da er nun dennoch immer und immer wieder an der Reise selbst verhindert wurde, greift er endlich zur Feder, ohne damit auf den künftigen persönlichen Besuch zu verzichten. 1, 10—15. 15, 15 ff. vgl. Act. 19, 21.

Der Brief soll also ein Ersatz sein für die persönliche Lehrthätigkeit und eine Vorbereitung derselben für die Zukunft. So erhält der Brief eben den wesentlichen Charakter eines Lehrschreibens; er sollte den persönlichen Vortrag des Evangeliums vorerst vertreten

(1, 15), und sollte dies um so mehr, da der Apostel auch bei seinem in Aussicht genommenen Besuch gerade keinen längeren Aufenthalt im Auge hatte, sondern sein Hauptaugenmerk der vom Evangelium noch unberührte Westen war bis nach Spanien hinein. 15, 23 f.

Der angegebenen Bestimmung gemäß, legte denn der Apostel in unserem Brief dogmatisch und praktisch seine Gesammt-Anschauung dar von der evangelischen Offenbarung und zwar als der vollendenden Universal-Offenbarung, sowohl gegenüber dem gesetzlosen Heidenthum als auch gegenüber dem gesetzlichen Judenthum. Es entspricht eben der Weltstellung Roms, daß der Apostel im Brief nach Rom das Christenthum als Welt-Religion faßt (den Ausdruck richtig verstanden), als die Zusammenfassung von Heiden und Juden in dem Einen für alle Welt bestimmten Heil. —

Ueberblicken wir

I. von diesem weltgeschichtlichen Gesichtspunkt aus den Entwicklungsgang des Briefes. — Eben für den genannten Zweck (dem Heidenthum und Judenthum das Christenthum als das gemeinsame Welt-Heil gegenüberzustellen) geht der Apostel

1. Cap. 1—3 zurück auf die beiderseits im Heidenthum und Judenthum sich vorfindenden Voraussetzungen und Anknüpfungspunkte für das Heil in Christo. Er hat es da nicht nur, wie man einseitig gewöhnlich annimmt, mit der negativen Voraussetzung des Heils, mit der allgemeinen Sünde zu thun, sondern auch mit positiven Anknüpfungs-

punkten im Heidenthum und Judenthum. Er hebt nämlich bei Heiden und Juden schon in ihrer bisherigen außerchristlichen Getrenntheit etwas ihnen Gemeinsames hervor, dieses in doppelter Beziehung:

a) in objectiver Beziehung ein Positiv-Gemeinsames, ein Gemeinsames in Beziehung auf Gott und göttliche Ausstattung. Daher die Sätze nach der Seite der Heiden: Gott ist auch der Heiden Gott; sie haben auch eine Offenbarung und eine Grunderkenntniß von Gott, sie wissen das *δικαίωμα* Gottes, sind sich selbst ein Gesetz von Natur (*νόμος* ohne Artikel, Gesetz im Allgemeinen, nicht nur das speciell jüdische Gesetz), Cap. 1, 19 f. 32. 2, 14 f. 3, 29; in Bezug auf die positiven Anknüpfungspunkte nach der Seite der Juden vgl. 1, 2. 2, 17 ff. 3, 2. 21. Daher auch 3, 29—31 in dem *νόμον ἱστάνομεν* die neue Heils-Offenbarung positiv angeknüpft wird an eine bei Juden und Heiden schon vorhandene ethische Norm, vgl. 2, 26—29, wo eben die durch das Christenthum zu vermittelnde Gesetzeserfüllung gemeint ist.

b) In Bezug auf den subjectiven Zustand Beider oder in Betracht dessen, was Heiden und Juden für sich sind, unterschieden von dem, was sie von Gott haben, hebt der Apostel das Negativ-Gemeinsame hervor: Beide — auch die Juden, obgleich die letzteren in der objectiven Beziehung entschiedene Vorzüge vor den Heiden haben, nämlich Gottes Wort und Gottes Bund (3, 1—3) — Beide sind dennoch unter der Sünde, sind der moralischen oder vielmehr demoralisirenden Macht der Sünde und ihrem Gericht unterworfen. Aus dem eigenen Thun

des Gesetzes, sei es nun Bundesgesetz oder Naturgesetz, gewinnen sie nicht eine Gerechtigkeit, die vor Gott besteht, die in die Gemeinschaft des göttlichen Lebens einführt. 3, 20. 23. Beide haben also Ein Bedürfniß, das Bedürfniß einer anderweitigen Offenbarung, die eine mit Gott vereinigende Gerechtigkeit darbietet, eine Gerechtigkeit, wie sie nicht vermittelt ist in den schon erfolgten Offenbarungen, durch das Bundesgesetz so wenig als durch das Naturgesetz, 3, 21—26. 30. Also Objectives und Subjectives, Positives und Negatives, oder das, was sie haben und das, was ihnen fehlt, zielt bei Juden und Heiden auf eine vor Gott gerechtmachende Erlösung hin, auf das Christenthum. Dies ist der grundlegende Gedanke des Briefes. Nun

2. bei der evangelischen Offenbarung selbst wird (Cap. 4—8) wieder die Gemeinsamkeit für Juden und Heiden als Charakter hervorgehoben: für Juden und Heiden gilt und gibt es objectiv Eine Gnade von Seiten des Einen Gottes, subjectiv Einen Glauben von Seiten eines und desselben sündigen Menschen; hiebei dieselbe objective Wirkung: göttliche Gerechtmachung in Christi Tod und Leben (3, 25—5, 21), und dieselbe subjectiv-sittliche Bestimmung und Wirkung: in Christo der Sünde abzusterben und Gott zu leben, Cap. 6. Dies alles befaßt die neue Gerechtigkeit, wie sie im Evangelium sich offenbart als göttliche Gerechtigkeit, ausgehend von Glauben und eingehend in Glauben in göttlicher Rettungskraft. Damit ist der Hauptbegriff 1, 16 f. entwickelt, worüber später das Genauere.

Diese Wirkungen der neuen Gerechtigkeit in den Subjecten sind aber auch einheitlich vermittelt, dies in Einem neuen göttlichen Princip, das weder die Juden in ihrem νόμος, noch die Heiden in ihrer Autonomie (2, 14 f.) haben; denn das alte Princip, welches das Leben unter dem Gesetz wie ohne das Gesetz beherrscht, ist die menschliche σάρξ, das Princip eben der Sünde und des Todes. Cap. 7. Im Gegensatz zu diesem sarkischen Natur-Princip bringt (Cap. 8) das Christenthum ein neues Natur-Princip, wie es in Christi Person vermittelt ist: das göttliche πνεῦμα; in diesem schließt sich die Gnade mit dem Glauben zusammen, das Objective mit dem Subjectiven zur Realisirung der Gerechtigkeit in einem neuen Personleben, in dem Leben der Gotteskindschaft. Darin vollzieht sich die Befreiung von dem alten, gottesfeindlichen Naturleben der Sünde und des Todes. 7, 5 f. 8, 1 f. 4, 9 f. 14 f. Endlich wird

3. Cap. 9—11 der jetzt noch im Großen bestehende Welt-Dualismus in's Auge gefaßt, wie er im Gegensatz zwischen Heiden und Juden volksmäßig ausgeprägt ist, und gegenübergestellt eben als Wirkung der evangelischen Offenbarung wird die Aufhebung dieses Welt-Dualismus durch eine Vereinigung des jüdischen und heidnischen Volksthums in Einem göttlichen Volksthum. Diese wird als das Gemeinsame der Zukunft herausgehoben, wie vorher das Gemeinsame aus der vorchristlichen Vergangenheit und dann das Gemeinsame der christlichen Gegenwart hervorgehoben war. Das Gemeinsame der christlichen Zukunft ist eben das, daß nicht

nur, wie jetzt, Einzelne der Juden und Einzelne der Heiden, sondern die Fülle der Heiden und das ganze Israel in der neutestamentlichen Gnadenökonomie zusammengebracht werde, womit dann aller Welt die Mittel des Heils dargeboten sind. 11, 25 f. So steht das Christenthum als prädestinirte Welt-Religion vor des Apostels Auge, als die künftige Welt-Einheit im Empfang der göttlichen Erbarmung. 11, 32 ff. Der jüdische und heidnische Völker-Dualismus wird aufgehoben in Einem christlichen Volks-Organismus mit der zu erwartenden Ankunft des Erlösers. Die großartigste Theodicee der Weltgeschichte bietet sich in dem nach der Weltstadt gerichteten Brief dar.

II. Wie kommt es nun aber, daß im Brief an die doch vorherrschend heidenchristliche Gemeinde zu Rom weniger die natürlichen Gegensätze des Heidenthums zum Christenthum berücksichtigt worden, als vielmehr Gegensätze, Einwürfe und Bedenken, wie sie sich aus der gesetzlichen Denkweise des Judenthums theils ergaben, theils ergeben konnten?

Dies erklärt sich ebenfalls durch die geschichtlichen Verhältnisse.

1. Einmal, durch den Uebertritt aus dem Heidenthum zum Christenthum waren solche Christen einerseits von dem heidnischen Naturboden, als offenbar ungöttlich, geistig abgelöst, andrerseits aber namentlich durch das ihnen zur heiligen Schrift gewordene Alte Testament geistig verbunden mit dem Judenthum, in welches das Christenthum bei seiner Geburt so zu sagen eingehüllt

war, und mit dem es eben deshalb leicht konnte verwechselt werden und verwechselt wurde. Gerade mit dem Judenthum mußte sich also das Christenthum auch Heidenchristen gegenüber (vgl. Galater- und Kolosser-Brief) rein auseinandersetzen, um seinen eigenthümlichen Charakter zu wahren und herauszubilden, zumal das Judenthum damals sich zum äußersten, letzten Kampf mit dem Christenthum zusammenfaßte. Es drohte dem Letzteren die Gefahr, im Judenthum erdrückt oder in eine bloße jüdische Partei nach Art der andern umgeformt zu werden. Gal. 6, 12—16. vgl. Röm. 2, 28 f. So stand es nach der Seite des Judenthums. Andererseits war das Heidenthum, wie es Cap. I selbst darlegt, in innerer Auflösung begriffen, dies namentlich in Rom, wo der Niederschlag und Bodensatz der ganzen Weltströmung sich ablagerte; man denke nur an einen Caligula, Claudius, Nero; dann an Seneca's kurze Worte (De ira, lib. II, c. 8): omnia sceleribus ac vitiis plena; in Bezug auf Philosophie sagt Quintil. Instit. l. I. proeom.: nostris temporibus sub hoc nomine maxima in plerisque vitia latuerunt. Diese traurige praktische Gestalt des Heidenthums, die durch keine theoretische Beschönigung zu verhüllen war, am wenigsten in Rom, mußte gerade den auf's Praktische gerichteten Römer-Charakter über die alte Religion hinaustreiben — man denke an die beginnende Religions-Mengerei —, und so trieb es namentlich auch hinein in's Judenthum, und zwar gerade den Ernsteren mußte die ἀνομία, die sie so grell vor Augen hatten, den Drang zum νόμος nahe legen. Historische Thatsache ist es einer-

seits, daß es viele geborene Juden in Rom gab, wie denn nach Josephus auf einmal 4000 römische Juden von Tiberius unter die Soldaten gesteckt wurden. Diese römischen Juden waren sehr proselytensüchtig; und andererseits wird von den Römern und Römerinnen berichtet, daß sie die Neugierde in die Synagogen trieb. Tacit. Hist. 5, 5. Ann. 15, 44. Seneca bei Augustin, De civitate dei 7, 11. Juvenal 14, 96 ff. findet sich veranlaßt, eben die Judäo-Manie der Römer bitter zu verspotten. So wurden gerade in Rom viele jüdische Proselyten gemacht, und Diocassius sagt von diesen Proselyten (37, 17): *τὰ νόμιμα τῶν Ἰουδαίων καίπερ ἀλλοεθνεῖς ὄντες ζηλοῦσιν.* Judenthum und Christenthum stießen also in Rom zusammen auf Einem Boden voll gährender Elemente, und die ganze Situation war zunächst zu Gunsten des Judenthums.

2. Ja gerade Judenthum und Römerthum hatten auch innerlich so nahe Berührungspunkte, daß dieselben bei bekehrten Heiden, wie bei den Juden, auch in's Christenthum nachwirken mußten, und für den Standpunkt eines Lehrschreibens alle Beachtung erforderten. Wir dürfen nur auf den specifisch römischen Volks-Geist und geschichtlichen Charakter reflectiren, so erklärt sich namentlich, wie der Apostel in diesem Brief nach Rom gerade auf den Begriff der Gerechtigkeit geführt wurde als Haupt-Gesichtspunkt für die Darstellung des Christenthums. Der Brief nach Korinth gilt einem Brennpunkt des Hellenenthums, dem die scientifischen Interessen das Höchste waren, er behandelt ebendeßhalb das

Christenthum vom Gesichtspunkt der σοφία und der γνῶσις. Dagegen die Römer waren die theoretischen und praktischen Juristen, die eigentlichen heidnischen Gesetzes-Menschen, ihnen lag gerade der Begriff lex und justitia, also νόμος und δικαιοσύνη am nächsten, und sie trafen so zusammen mit dem δικαιοσύνην ζητεῖν der Juden. Eben darin lag nun aber auch für die, zum Christenthum theils geneigten, theils bekehrten Römer die Haupt-Gefahr, welcher der Lehr-Typus, den der Brief aufstellt, zu begegnen hatte, und gegen welche die Christengemeinde in Rom die richtige Stellung einzunehmen hatte. Die Gefahr war aber doppelter Art. Einmal konnte der neue Gerechtigkeits-Begriff, wie er im Christenthum auftrat, verschmolzen werden mit dem traditionellen Gesetzes- und Juristen-Begriff, daß also die christliche Entwickelung gerade von den combinirten jüdisch-römischen Gesetzes-Tendenzen und Gerechtigkeits-Begriffen irre geleitet, getrübt, absorbirt wurde. Dieser Gefahr stellt der Brief eben von vorn herein eine genaue Bestimmung des neuen Gerechtigkeits-Begriffs entgegen, worauf dann derselbe im Weiteren im Zusammenhang mit den geschichtlichen Zuständen und den göttlichen Offenbarungs-Thatsachen seine reine und volle Entwickelung erhält. — Es konnte sich aber auch umgekehrt eben im Bewußtsein der neuen christlichen Gerechtigkeit, im Bewußtsein ihrer höchsten Stellung über bloßem Gesetz und Rechts-Begriff, ein stolzer Gegensatz gegen das Judenthum bilden, der sich auch über den gött-

lichen Boden des Judenthums wegsetzte (dagegen vgl. 3, 1 f. 9, 4—6. 11, 17 f.), ein Gegensatz, der die Freiheit vom Gesetz als Freiheit von den sittlichen Verpflichtungen desselben behandelte (Cap. 6) und sich verleiten ließ, die Judenchristen, die eben den geringeren Theil der Gemeinde ausmachten, als ein bloßes λεῖμμα, wie es 11, 5 von ihnen heißt, als ein Ueberbleibsel für nichts zu achten, und das Romistische, das Gesetzlich-Aengstliche, das den jüdischen Christen noch anhing, als Schwäche übermüthig und verächtlich zu behandeln. Cap. 14.

3. Diesen beiden naheliegenden Abwegen, dem Synkretismus mit dem Gesetzes-Judenthum und dem Exclusivismus gegen dasselbe, begegnet der Brief im Großen und Ganzen. Wie geschieht dies, wenn wir nun auch von diesem Gesichtspunkt aus dem Gang des Briefes übersehen? — Vor Allem entwickelt der Apostel

a) den wahren evangelischen Begriff von Gerechtigkeit und Gesetz Cap. 1, 16 bis Cap. 8. Dabei premirt er namentlich im Gegensatz zu dem den Römern und Juden gemeinsamen Princip des gesetzlichen Thun's das Princip des Glaubens, und zwar wird dabei zurückgegangen auf Abraham, aber auf Abraham als noch Unbeschnittenen, also so zu sagen auf den Heiden Abraham, so daß in diesem Stammhalter des Glaubens wieder den Gläubigen aus Juden und Heiden ihr Einheitspunkt angewiesen ist, und zugleich der Standpunkt über Gesetz und Gesetzes-Gerechtigkeit, sofern eben an den Glauben bei Abraham das Prädicat der Gerechtigkeit und die Grund-Verheißung von

einer die Völkerwelt umfassenden Heilsgnade geknüpft ist, weit überwiegend die Gesetzes-Verheißung von einem durch das Thun bedingten Wohlstand im gelobten Land oder auf Erden. 4, 10—17. vgl. Gal. 3, 8—14 und 4, 2 ff. Der Glaube erscheint so schon in der Uranlage des göttlichen Bundesverhältnisses, wo der Gegensatz von Beschnittenheit und Unbeschnittenheit noch gar nicht besteht, als das Juden und Heiden einigende Urprincip, als Princip einer Gerechtigkeit, welche die göttliche Gnade zum Ausgangspunkt und ein Weltheil zum Gegenstand hat, das nicht in die Sphäre des Gesetzes fällt. — Ferner, nachdem der wahre Begriff der Gerechtigkeit entwickelt ist, wird

b) Cap. 9—11 der wahre Begriff des Volkes Gottes, sowie sein Entwicklungsgang dargelegt, und hierbei wird wieder über den physischen und gesetzlichen Volksparticularismus zurückgegriffen bis in die israelitische Urgeschichte. Schon in seinen Stammwurzeln erscheint der göttliche Volksbegriff geknüpft an das Princip einer Urverheißung, die als reiner Gnadenact in freier Auswahl auftritt und eine bereits auf die Völkerwelt berechnete Tendenz prophetisch kundgiebt. So wird einerseits das Christenthum und die christliche Gemeinde gesichert gegen den Zwangs-Anspruch des jüdischen National- und Gesetzes-Princips, indem diesem schon von der Uranlage des Bundes aus das Glaubens-Princip als das die individuelle Gerechtigkeit Begründende und das Auswahl-Princip als das den göttlichen Volksbegriff Begründende vorangeht. Andrerseits aber wieder durch die

Zurückführung beider Principien auf die urgeschichtlichen Grundlagen erscheint Christenthum und Gemeinde fundamental geeinigt mit der alttestamentlichen Bundes-Oekonomie und wird damit gesichert gegen die stolze Abstoßung des alttestamentlichen Bundesvolks. — Gleicherweise wird endlich auch

c) in den Cap. 12 ff. sich anschließenden praktischen Ermahnungen der Spannung in den praktischen Lebensverhältnissen innerhalb der christlichen Gemeinde begegnet (namentlich Cap. 14), der Spannung zwischen dem gesetzlichen und dem freien Theil der Gemeinde, zwischen Juden- und Heiden-Christen.

So erschließt sich die Structur des Briefes im Großen und Ganzen aus dem Einen Haupt-Gesichtspunkt, wie er gerade der National- und Weltstellung einer aus Heiden und Juden gemischten römischen Gemeinde entspricht, aus dem Gesichtspunkte der einheitlichen Subsumtion des jüdischen Volkes und der heidnischen Völker unter die Eine Heils-Oekonomie einer auf's Universelle gerichteten Gnade, in welcher für Heiden und Juden alle Offenbarung Gottes, die natürliche (1, 19 f.) und die theokratische, sich vollendet. — Die genauere Darlegung des Inhalts unten, wenn wir in der Erklärung selbst an das Thema des Briefes kommen.

§ 4. Ueber Zeit und Ort der Abfassung des Briefes.

Der Brief selbst weist 15, 25—28 auf einen Zeitpunkt, wo der Apostel in Macedonien und Achaja für die Gemeinde in Jerusalem eine Unterstützung gesammelt hatte, und dieselbe

dorthin überbringen will, um dann über Rom in den fernen Westen zu gehen. Es entspricht dies ganz dem Entschlusse, den er Act. 19, 21 schon während des Aufenthalts in Ephesus gefaßt hatte, nämlich von Ephesus aus noch Macedonien und Achaja zu bereisen, sofort nach Jerusalem zurück und von da nach Rom zu gehen. Diese seine zweite macedonische Reise hatte nun der Apostel wirklich nach dem Tumult zu Ephesus angetreten, und daran schloß sich Act. 20, 1 f. ein dreimonatlicher Aufenthalt in Achaja an, wo er damit zum dritten Mal war. Act. 20, 1 f. mit 2 Kor. 12 14. 13, 1. Die Rückreise nach Jerusalem führte er aber dann wegen der Nachstellungen der Juden nicht auf dem directen Wege aus, sondern wieder über Macedonien, dies um Ostern des Jahres 58 oder 59, je nach der angenommenen Chronologie der Apostelgeschichte (Act. 20, 3. 6); er eilte nach Act. 20, 16, vor Pfingsten in Jerusalem zu sein. Die Abfassung nun eines Briefes, wie der unsrige ist, verträgt sich jedenfalls nicht mit einer Eilreise, wie der über Macedonien nach Jerusalem; dagegen erscheint es natürlich, den Brief sich zu denken als wohlgereifte Frucht jenes dreimonatlichen Aufenthalts in Achaja. So schloß der Apostel, der bereits 6—7 Jahre in Wirksamkeit war, seine Missionsreise in den hellenischen Landen in der Art ab, daß mit dem nach Rom vorausgesandten Brief bereits die Brücke gelegt war zu der Mission in dem römischen Westen. Vgl. Röm. 15, 19. 23 f. Die Gefahren, die er für sich in Jerusalem voraussah (Act. 20, 22 f. vgl. Röm. 15, 30 f.), mußten ihn um so mehr bestimmen, jetzt schon in der Hauptstation des Westens, in Rom, festen Fuß zu fassen, da dies später leicht sehr erschwert

sein konnte, jedenfalls aber einen Stützpunkt geben konnte, wenn er nach Rom kam. So liegt es also am nächsten, den dreimonatlichen Aufenthalt in Achaja als die Zeit der Abfassung des Briefes anzunehmen.

Einen bestimmten Ort für die Dauer dieses Aufenthalts gibt uns die Apostelgeschichte nicht an; uns aber Korinth als eine Hauptstation des Aufenthalts zu denken, liegt schon in der überwiegenden Bedeutung, welche die dortige Gemeinde hatte, namentlich für Paulus hatte durch sein früheres langes Wirken daselbst. Nehmen wir nun dazu, daß im ersten Briefe nach Korinth, der noch von Ephesus aus vor der zweiten macedonischen Reise geschrieben ist, eben die schon projectirten Sammlungen für Jerusalem angeordnet sind, und daß gerade in Korinth ein längerer Aufenthalt für den Winter angesagt wird (1 Kor. 16, 1—7), daß ferner im zweiten Korintherbriefe, der auf der macedonischen Reise selbst geschrieben ist (2 Kor. 2, 13), dieselbe Ankündigung wiederholt wird (vgl. 2 Kor. 9, 1—4. 12, 14. 13, 1): so tritt Korinth als der am meisten nahegelegte Punkt Achajas hervor, wo wohl auch der Römerbrief verfaßt worden ist. Dies wird bekräftigt durch Indicien im Römerbrief selbst: so wird Phöbe empfohlen als Diakonissin in Kenchrea, dem korinthischen Hafenort (Röm. 16, 1 f.); ebendort finden sich (V. 23) Grüße von einem Gajus, als des Apostels Hauswirth, der auch 1 Kor. 1, 14 vorkommt, und von einem Erastus (vgl. 2 Tim. 4, 20), der Act. 19, 22 mit Timotheus von Ephesus nach Macedonien vorausgesandt war, und nach dem zweiten Brief an Timotheus (4, 20), welcher aus der römischen Gefangenschaft geschrieben ist, eben

in Korinth seinen Wohnsitz hatte; auch Timotheus und ein Sosipater (Röm. 16, 21) befinden sich bei Abfassung unseres Briefes bei dem Apostel, und dieselben, wenn — wie nicht zu zweifeln — Σωσίπατρος und Σώπατρος der gleiche Name ist, werden Act. 20, 4 als des Apostels Gefährten erwähnt, wo er eben von Achaja nach Jerusalem aufbricht.

Resultat: Der Brief ist höchst wahrscheinlich von Korinth aus im Winter 58 oder 59 geschrieben, ungefähr drei Jahre vor des Apostels Ankunft in Rom.

Die **Briefform**, wo die Rede, sei sie erzählender oder belehren der Natur, direkt gerichtet ist an bestimmte in der Ferne befindliche Personen — ist eine das N. Testament vom Alten unterscheidende Eigenthümlichkeit, auch den historischen Schriften des Lukas, dem Evangelium Johannis (20, 31) und der Apokalypse zu Grunde liegend. Ihre natürliche Entstehung liegt in dem Band der Liebe, welches Lehrer und Gemeinden als wesentlich einander gleichstehend verband (non ad servos, sed ad liberos, eosque emancipatos potissimum, epistolae mitti sunt solitae. Bengel) und in der Verbreitung des christlichen Verbandes durch weite Ferne, sowie seiner Bestimmung, sich immer weiter zu verbreiten. Die Liebe ließ keine bloß abstracte Lehrdarstellung zu, sondern setzte Person mit Person in Rapport, und die Fernen lagen ihr so nahe als die Nächsten für Pflanzung und Erbauung des Reiches Gottes; diese geschah nicht von außen herein durch formulirte Dogmen, Statuten und Institutionen, sondern in lebendiger Einwirkung des Geistes auf den Geist, wobei die manchfaltigsten Redewendungen Dienst thun

mußten — dies eben eignet der Briefform. Sie vereinigt Vertraulichkeit, Schärfe, Belehrung, Trost, Rüge, Bitte, Befehl, dies Alles persönlich belebt und belebend, nicht in abstracter Allgemeinheit.

§ 5. Die Auslegungen.

Indem der Brief vom Alterthum herab bis in die neueste Zeit sich in gleicher Hochachtung erhalten hat, hat er auch die meisten und ausführlichsten Bearbeitungen gefunden. In der lutherischen Kirche namentlich hinterließ fast jeder namhafte Theologe eine Erklärung; ihm am nächsten in dieser Beziehung kommt der Galaterbrief. Das Literaturverzeichniß über die Bearbeitungen unsres Briefes findet sich ausführlich bei Reiche, Versuch einer ausführlichen Erklärung; eine Auswahl der bedeutenderen bei de Wette und Olshausen, mit theilweiser Beurtheilung bei Tholuck.

Hier nur einige Andeutungen:

Von den Kirchenvätern ist aus der lateinischen Kirche nichts von Bedeutung vorhanden. Ein Commentar unter den Werken des Hieronymus ist so pelagianisch gehalten, daß er schon dem Pelagius selbst zugeschrieben worden ist. Augustin kam mit einer Expositio epistolae nicht über die sieben ersten Verse hinaus, und später behandelte er nur fragmentarisch einige Stellen. — Aus der griechischen Kirche sind das Bedeutendste 32 Homilien von Chrysostomus, die auch fast allen späteren Commentaren zu Grunde liegen. Oekumenius zeichnet sich in der Exegese am meisten durch unbefangene Auffassung aus. Einen be-

sondern exegetischen Werth haben die Arbeiten der Kirchenväter nicht, wenn auch Luthers Urtheil (Vorrede zu Melanchthons Annotationes 1522): ‚sua potius quam Paulina aut Christiana tradiderunt', in Bezug auf Einzelne zu weit geht. Das Mittelalter liefert nichts von Bedeutung. Die Reformatoren stellten den Brief eigentlich auf den Leuchter, sie entnahmen ihm und dem Galaterbrief ihre Principien, und entwickelten seine Grundbegriffe theoretisch und praktisch. Namentlich geschieht letzteres in Luthers Vorrede zum Brief mit einer geistreichen Bündigkeit und Klarheit; sie leistet für das geistige Verständniß des Wesentlichen im Briefe mehr, als manche ganze Commentare, zumal Luther die Hauptbegriffe des Briefes, wie die Gerechtigkeit, den Glauben, tiefer und voller faßt als seine Nachfolger. Von Melanchthon erschienen Annotationes 1522, Commentarii 1540; von Calvin: Commentarii, Genf 1565, neu aufgelegt Halle 1831. Daran reihte sich Bucer's: Enarratio 1536; Aëtius: Commentarii 1643. — Bei aller Anerkennung des in der evangelischen Kirche Geleisteten darf ein unparteiischer exegetischer Standpunkt das Geständniß nicht scheuen, daß in der Auslegung unseres Briefes Manches theils unentwickelt blieb, theils nur einseitig entwickelt wurde, hauptsächlich in Folge der polemischen Gespanntheit und der Nothwehr gegen Katholicismus und zum Theil auch gegen Mysticismus, sowie in Folge eines traditionellen Dogmatismus und Formalismus. Letzteres gestehen auch manche Exegeten selbst ein; auch Meyer (Vorrede zur zweiten Ausgabe, S. XI) sagt, daß die Exegese bei keiner andern neutestamentlichen Schrift soviel, wie beim Römerbriefe, am Gängelbande

der Dogmatik gegangen ist. Nach all' dem vielen Commentiren — hat daher die Auslegung bei dieser absolutissima epitome evangelii, wie Luther den Brief nennt, und bei seinem thesaurus opum spiritualium immer noch tiefer zu graben, um die Originalbegriffe in ihr eigenes Licht zu stellen, sie in ihrer Fülle und Weite sowie in ihrem unmittelbaren Organismus hervorzuführen. Selbst Auslegungen, die am meisten durch christlichen Geist und durch praktische Fruchtbarkeit sich auszeichnen, wie die von Spener, Francke, Anton, Rambach, verengern den großartigen Gesichtskreis des Briefes und die vielseitige Weite seiner einzelnen Begriffe im zeitkirchlichen Horizont, zwängen die reichhaltigen Gedanken und ihren genetischen Fortschritt immer und immer wieder in den formulirten Lehr-Schematismus, und verfallen so oft in monotone Wiederholungen. Am meisten für den genuinen Sinn und Zusammenhang leistete auch hier die Bengel'sche Schule, voran Bengel's gründlicher, bis heute unübertroffener, körniger Gnomon N. T. 1742. 3. Ausgabe 1772, und auch diese mehrmals neu abgedruckt seit 1835. In seine Fußstapfen, jedoch schon weniger genuin als Bengel, traten die praktischen Erklärungen von Steinhofer, Roos, Rieger (Betrachtungen über das N. T.)

Die wissenschaftlichen Commentare der neueren Zeit haben zwar theilweise von der dogmatischen Tradition sich mehr oder weniger losgemacht, und eine wissenschaftlich vielseitigere Bearbeitung herbeigeführt, namentlich in philologischer Beziehung, haben aber auch theils durch Subjectivismus, der an die Stelle des Dogmatismus trat, theils durch den Bann

philosophischer Schul-Ideen, theils durch philologische Subtilitäten und Pedanterien den Gedanken des Briefes mehr oder weniger Eintrag gethan. Der Commentar von Philippi verbindet wohl gewandt und besonnen die wissenschaftlichen Ergebnisse der neueren Zeit mit vieler Schriftkenntniß und mit den festen dogmatischen Begriffen der älteren Zeit, operirt aber überwiegend im Interesse einer confessionellen Tendenzexegese, und legt hinein statt auszulegen. Dieser Befangenheit gegenüber bildet der früher erschienene sorgfältige Commentar von dem Katholiken Adalbert Maier, viel weniger einseitig, ein beachtenswerthes Gegengewicht, so wie auch der Commentar von dem der gleichen Kirche angehörigen Bisping. Am meisten vereinigt wissenschaftliche Gründlichkeit mit einer wenigstens im Ganzen biblischen Haltung, wiewohl nicht ohne philologische Pendanterie und in den Hauptbegriffen auch nicht der biblischen Präcision und Fülle genügend: Meyer, Kritisch exegetischer Commentar. Rückert ist ideenreich und bis auf einen gewissen Grad unbefangen, auch wo er mit manchem Satz des Briefes nicht einstimmen zu können gesteht; er steht aber den esoterischen Schriftbegriffen zu fern, und dies ersetzt die bloße subjective Unbefangenheit nicht. Olshausen, Biblischer Commentar ist ebenfalls ideenreich und erhebt sich über die trockene Commentirungsweise in lebendiger Verarbeitung der christlichen Grundgedanken, überläßt sich aber vielfach seinem subjectiven Geistesschwung, wodurch das Biblische theils abgeschwächt, theils modern überfärbt wird, und ermangelt exegetischer Gründlichkeit. In Bezug auf Darlegung und Würdigung der verschiedenen Erklärungen am vollständigsten, aber breit

und schwankend ist die Erklärung von Reiche, 1833. 2 Theile; in philologischer Beziehung am gründlichsten und ausführlichsten, aber ebenfalls weitschweifig und dabei äußerlich: Fritzsche, Pauli ad Romanos epistola cum comment. perp. 3 Bände. Tholuck's neueste Ausgabe ist reich an philologischen, historischen, dogmatischen Bemerkungen und Excursen, Alles anfassend, aber nicht genug eindringend und abschließend. Van Hengel, Interpretatio, macht der holländischen Schule Ehre durch philologische Gründlichkeit und Präcision, hat auch manches Eigenthümliche, über den gewöhnlichen Gesichtskreis Hinausragende, aber auch manches Erkünstelte und Weitschweifige. Hofmann's Erklärung in seinem Werk: Die heil. Schrift Neuen Testaments bietet im Einzelnen vielfach feine Bemerkungen und scharfsinnige Ausführungen, aber durchs Ganze zieht sich eine oft erkünstelte, zum Theil gewaltsame Constructionssucht.

Wir gehen nun an die Erklärung mit dem altprotestantischen Grundsatz: scriptura scripturae interpres. Für Kenntniß der verschiedenen Erklärungen im Einzelnen geben die Commentare reichliche Auskunft, überſichtlich de Wette.

Capitel I.

V. 1—7. Ueberschrift mit dem Gruß.

Uebersetzung: 1. Paulus, Knecht Christi Jesu, berufener Gesandter, auserkoren für Heilsbotschaft Gottes, 2. welche er zum Voraus verheißen hat durch seine Propheten in heiligen Schriften, 3. betreffend seinen Sohn, geboren aus Davids Stamm in Gemäßheit des Fleischeslebens, 4. geordnet als Gottes Sohn in Kräftigkeit gemäß dem heilig wirksamen Geistesleben von der Todtenauferstehung aus, (dies ist) Jesus Christus unser Herr, 5. durch welchen wir empfangen haben Gnade und Sendung, Glaubensgehorsam zu erzielen inmitten aller Völker auf Grund seines Namens, 6. unter welchen auch ihr begriffen seid, in Kraft der Berufung Eigenthum Jesu Christi, 7. an Alle, die in Rom Gottes Geliebte sind, in Kraft der Berufung Heilige; Gnade euch und Friede von Gott unsrem Vater und dem Herrn Jesu Christo.

V. 1. Die kürzeste Form der bei den Alten gewöhnlichen Aufschrift des Briefes wäre: Namensangabe des Verfassers und des Empfängers samt dem Gruß: *Παῦλος Ῥωμαίοις χαίρειν*. Die Namensangabe des Briefschreibers *Παῦλος* (zuerst Act. 13, 9 neben dem früheren Namen *Σαῦλος* erwähnt) erweitert sich nun hier durch Bezeichnung seines Verhältnisses als Christ und Apostel (V. 1), wobei die einschlägigen Hauptmomente näher bestimmt werden: V. 2

das Evangelium, das er verkündigt, V. 3 f. Jesus Christus, von dem jenes handelt, V. 5 seine eigene apostolische Stellung. Wie die Namensangabe des Verfassers erhält dann weiter V. 7 auch die der Empfänger die nähere christliche Bestimmung, sowie der an sie gerichtete Gruß. Aehnliche, wenn schon nicht gleiche, Ausführlichkeit findet sich nur noch im Brief an die Galater, sowie in dem an Titus; dort ist es polemische Rücksicht auf bestimmte Gegensätze, was die Veranlassung bietet, hier ist es wohl die Rücksicht auf eine von Paulus weder gestiftete, noch besuchte Gemeinde, der ein Lehrschreiben zugedacht ist, das autorisiert werden sollte.

δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ) Dies findet sich bei Paulus noch Phil. 1, 1 und Gal. 1, 10, außerdem 2 Petr. 1, 1. Jud. 1; *δοῦλος θεοῦ* Tit. 1, 1; Beides vereinigt Jak. 1, 1. Das Wort entspricht dem hebräischen עֶבֶד von עָבַד arbeiten, dienen; es bezeichnet so im Allgemeinen den arbeitenden Diener und steht im A. Testament schon vom besonderen Dienstverhältniß, von Propheten und Königen, aber auch von Frommen überhaupt, so auch im N. Testament von dem apostolischen Mitarbeitern am Dienste des Wortes (Kol. 1, 7. 4, 12; Phil. 1, 1), aber auch von den Christen insgesammt. Joh. 13, 16. Luk. 12, 37. 1 Kor. 7, 22. Eph. 6, 6. Es bezeichnet die Unterwürfigkeit unter den Willen des Herrn und die dienstbeflissene Vollziehung desselben, sei es im Allgemeinen, sei es in besonderen Functionen, z. B. eben im apostolischen Amtsverhältniß (1 Kor. 4, 1); daher die Apostel zugleich auch Knechte Gottes und Jesu Christi heißen, wie alle, die den Willen Gottes thun, aber nicht alle Knechte auch Apostel. Es ist also weder ein besonderer Demuthsausdruck,

noch ist es ein amtlicher Würdeausdruck; so steht es hier auch ohne Artikel von Einem unter Mehreren. (Melanchthon: vides Apostolum officii titulum jactare, ut sciremus, homini nihil agendum aut docendum in ecclesia, nisi quod ex officio debet h. e. quod tradidit ac demandavit Dominus — ergo non agunt servos Christi, qui humanas traditiones aut doctrinas docent. — *κλητὸς ἀπόστολος*) Dies bezeichnet die speciell amtliche Stellung unter den Dienern Jesu Christi. *ἀπόστολος*, von *ἀποστέλλειν*, der Gesandte, hier mit Ergänzung von *Ἰησοῦ Χριστοῦ* bei *δοῦλος*, involvirt drei Momente: 1) sind die Apostel vom Herrn selbst unmittelbar erwählt und zwar erwählt nicht bloß aus der Welt, sondern aus der Zahl der Gläubigen selbst für besondere Bestimmung; 2) von ihm hiefür gebildet und begabt, 3) ebenso von ihm bevollmächtigt als seine Vertreter zur Fortsetzung seines prophetischen Amtes nicht seines priesterlichen oder königlichen, das erst bei der künftigen Aufrichtung des christokratischen Reiches in der Welt seine besondere amtliche Vertretung erhält. Apok. 5, 9 f. 20, 6. Das Apostolat ist also nicht bestimmt für ein locales, wenn auch noch so großes Lehramt oder Kirchenregiment, sondern für universelle Begründung des Glaubens in der Welt (hier V. 5) und für den Aufbau seiner Gemeinde (Eph. 2, 20); vgl. zum Ganzen: Luk. 6, 13 ff. 10, 16; Matth. 10. Cap. 16, 18 f. mit 18, 18. 28, 16 ff.; Mark. 16, 14—18; Joh. 15, 26 f. 20, 21—23; 1 Joh. 1, 1 f.; vgl. Act. 1, 21—26. Die Apostel sind so die vermittelnden Organe des Herrn für die neutestamentliche Oekonomie, und wesentliche Bedingung eines Apostels ist, den Herrn persönlich und na-

mentlich als Auferstandenen gesehen und seinen Geist der Offenbarung empfangen zu haben. Luk. 24, 48; Joh. 15, 26 f. 20, 21 f.; Act. 10, 41; 1 Kor. 9, 1. 2. 10—19; Eph. 3, 3—5. 2, 20 ff. — *κλητός* bei *ἀπόστολος* betont eben die durch den Herrn selbst erhaltene Bevollmächtigung, was gerade für Paulus, den später zur Apostelzahl Hinzugekommenen, zu premiren war. Ueber seine Berufung, wie er den Herrn selbst gesehen, das Evangelium von ihm empfangen hat und die Bevollmächtigung für alle Welt, darüber vgl. Act. 9, 3—6. 10 f. 15—17. 22. 26—28. 22, 14 f. 21. 26, 13 ff.; Gal. 1, 1. 11 f.; 1 Kor. 9, 1; über seine Anerkennung von Seiten der andern Apostel vgl. Gal. 2, 6—9. — *ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ*) *ἀφορίζειν* heißt wörtlich: absondern durch Begrenzung, mit *εἰς*: abgrenzen für eine gewisse Bestimmung, unterschieden von Anderen wozu bestimmen innerhalb bestimmter Grenzen; es entspricht dem hebräischen הִבְדִּיל, das im Allgemeinen gebraucht wird von der besonderen Gottesbestimmung, die dem israelitischen Volk im Unterschied von andern Völkern zugewiesen war. Lev. 20, 24 vgl. 25 ff., speciell mit לְ (wie hier mit *εἰς*) Deut. 10, 8 von der besonderen Functionsbestimmung der Leviten. Vgl. Deut. 4, 41. Diesem alttestamentlichen Sprachgebrauch entsprechend bezeichnet *ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον* neben *κλητὸς ἀπόστολος*, worin die apostolische Berufs-Zuweisung im Allgemeinen liegt, hier eben die persönliche Berufs-Abgrenzung, welche Paulus unter den berufenen Aposteln speciell erhielt für das Geschäft des Evangelisirens unter den Heiden, V. 5; vgl. Act. 9, 15; 1 Kor. 1, 17; Gal. 1, 15 f. 2, 7 f. Was ist nun be-

stimmter die Handlung, wodurch das göttliche ἀφορίζειν sich vollzog? Nach weiteren Stellen, wo der Apostel von seiner besonderen Berufung spricht, gehört dazu einmal die natürliche Organisation oder die individuelle Eigenthümlichkeit, womit Gott als Schöpfer den Paulus von Geburt an für die zugedachte Bestimmung begabt hat (eine Natur-Begabung, die so wenig als irgend eine andere z. B. für Medicin, Musik, eine die freie Entwicklung und Verwendung aufhebende Prädestination ist), vgl. Act. 9, 15 mit Gal. 1, 15 f., wo unser Ausdruck auch gebraucht ist mit Beziehung auf die Bildung im Mutterleib (ἐκ κοιλίας μητρός). Luk. 1, 15. Jer. 1, 5 („ehe du herausgingst aus dem Mutterschoß, habe ich dich geweiht). Weiter ist bei Paulus unter dem göttlichen ἀφορίζειν begriffen die seiner Bekehrung nachfolgende besondere Gnaden-Ausrüstung für seinen besonderen Beruf V. 5: ἐλάβομεν χάριν vgl. mit 15, 15 ff. Gal. 2, 7 f. Eph. 3, 7 f.*) — εὐαγγέλιον θεοῦ) steht zunächst als allgemeine Bezeichnung ohne Artikel, da es seine nähere Bestimmung durch ὃ προεπηγγείλατο V. 2, und durch περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ V. 3 erhält: für ein Gottes-Evangelium, wie dasselbe zum Voraus verheißen ist rc. rc. Der Ausdruck εὐαγγέλιον schließt sich an das hebräische בִּשֵּׂר an, das namentlich von der göttlichen Heils-Verkündigung steht Jes. 61, 1; vgl. 40, 9. — θεοῦ bei εὐαγγέλιον,

---

*) Wir haben kein Recht bei dem allgemeinen Ausdruck ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ eines der genannten Momente auszuschließen, da sie der Apostel selbst, wo er auf seine besondere Berufung zu sprechen kommt, hervorhebt. Die Berufung bei Damaskus, die schon in κλητός liegt, kann nicht, wie Meyer will, hier abermals allein bezeichnet sein.

auch 15, 16 und 1 Petri 4, 17, bestimmt das Evangelium hier nicht nach seinem Inhalt, dies thut V. 3 (vgl. Mark. 1, 1), sondern als ein von Gott ausgegangenes, aber auch in sich selbst gotteskräftiges Zeugniß. 1 Joh. 5, 9. Röm. 1, 16: *δύναμις θεοῦ* mit 1 Kor. 1, 17 f.; 2, 4 f. Ebr. 2, 4.

V. 2. Bei dem entschiedenen Gegensatz, in welchem Paulus sich zu judaisirenden Tendenzen seiner Zeit wußte, und zwar innerhalb der Kirche selbst, mußte es ihm überall um so mehr anliegen, den organischen Zusammenhang seines Evangeliums mit dem A. Testament hervorzuheben, d. h. eben mit dem göttlichen Judaismus. Vgl. Act. 13, 32. 40 f.; 26, 22. — Einer Parenthese bedarf es hier, wie auch V. 3 nicht, es sind keine isolirten Einschiebsel, sondern erläuternde Zwischensätze. Vgl. über diesen Mißbrauch der Parenthesen Winer, 7. Auflage, § 62, 1 und 4. — *ὃ προεπηγγείλατο*) *προεπαγγέλλειν* (auch 2 Kor. 9, 5) ist gebildet und gebraucht wie *προκαταγγέλλειν* Act. 3, 18; 7, 52, findet sich im N. Testament übrigens nur medial, daher *θεός* aus *εὐαγγέλιον θεοῦ* V. 1 als Subject zu ergänzen ist, und bedeutet Zuvor-Verkündigung in Form der Verheißung. Prophetisch verkündigt ist das Evangelium zunächst seinem Inhalt nach, sofern durch die Propheten sein messianisches Reich und Haupt im Wesentlichen bereits dargelegt und zugesagt wurde; dasselbe gilt aber auch von seiner besonderen Offenbarungsform, daß es als Heilsbotschaft auftritt mit freundlicher Einladung statt als starre Gesetzes-Forderung in richterlicher Strenge. Luk. 24, 27. 44. — *διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις*) Die Propheten sind hier zu nehmen eben als Organe der Gottesverheißung, be-

greifen also auch einen Moses, David u. s. w. unter sich. ἐν γραφαῖς ἁγίαις heißt es artikellos, weil die Schriften, in welchen sich die prophetischen Heilsverkündigungen vorfinden, nicht in ihrer historischen Aeußerlichkeit oder nominellen Bestimmtheit, sondern eben in ihrer inneren Qualität bezeichnet sein sollen. Die alttestamentlichen Verkündigungen des messianischen oder christlichen Heils, wie sie durch alle Schriften des Alten Testaments sich hindurchziehen, sind hier ausdrücklich als Gotteswort autorisirt (θεὸς προεπηγγείλατο), vgl. Luk. 1, 70. Act. 3, 18.

V. 3 f. περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ) bezeichnet die Person des Gottessohnes als den Mittelpunkt (περί), den wesentlichen Inhalt des Evangeliums, und zwar eben auch in seiner alttestamentlichen Verheißungs-Form. Es ist dem Begriff und der Structur nach (εὐαγγέλιον findet sich nie mit περί construirt) von προεπηγγείλατο V. 2 nicht zu trennen, hängt aber durch ὅ (V. 2) eben mit dem apostolischen Evangelium (V. 1) zusammen; vgl. dieselbe centrale Beziehung der Schrift auf die Person Christi Joh. 5, 39. Act. 10, 43. Hic vides, scriptur. sacr. in Christum tendere, et prophetias esse revelationes de Christo; aperit ergo prophetias evangelium. Melanchthon. So sind denn auch die V. 3 f. vom Apostel gebrauchten Worte nicht bloß im beschränkten, theokratisch-messianischen Sinn zu verstehen, sondern im Vollsinn des apostolischen Evangeliums, das eben als die reale und ideale Erfüllung mit dem prophetischen Vor-Evangelium sich verbindet; vgl. Eph. 2, 20. Die Bezeichnung Gottessohn ist hier für sich vorangestellt dem τοῦ γενομένου — κατὰ σάρκα und dem τοῦ ὁρισθέν-

τος υἱοῦ θεοῦ — κατὰ πνεῦμα, erscheint also als selbständiger Begriff, welchem jene historischen Bestimmungen hinzugefügt werden; es ist eben der schon vor der menschlichen Geburt und Auferstehung selbständig existirende, also der vorhistorische Sohn Gottes, welcher im Evangelium als ὁ γενόμενος κ. τ. λ. und ὁ ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ verkündigt ist. Letztere Bestimmungen treten zu dem absolut vorangestellten Begriff des Sohnes Gottes als Prädicirung seiner historischen Erscheinung hinzu, nicht aber der Begriff des Sohnes Gottes selbst bildet sich erst durch die Geburt und Auferstehung. Kurz also: Christus Jesus tritt hier, wie überall bei Paulus, bereits als der Sohn Gottes im metaphysischen Sinn in die Welt ein. Phil. 2, 6 f. Kol. 1, 15 f. mit 13. vgl. Ebr. 1, 2 f. Joh. 1, 1 f. 14; 3, 16 f. 1 Joh. 1, 1 f. Daß aus dem göttlichen Wesen selbst eine persönliche Heils-Erscheinung für die Menschheit hervorgehe, ist nach neutestamentlicher Exegese der geistig-mysteriöse (nicht der buchstäblich-augenfällige) Inhalt der Schrift-Prophetie von der unbestimmteren Andeutung an bis zum bestimmten Ausdruck „Sohn Gottes" in einem dem göttlichen Wesen adäquaten Sinn, vgl. Matth. 22, 42 ff. Die Menschwerdung gehört aber wesentlich zum historischen Heilsbegriff des Gottessohnes, zum Evangelium, daher hier angehängt als historisches Factum mit τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυῒδ κατὰ σάρκα. Vgl. Gal. 4, 4. Mit der Menschwerdung wird nicht erst der Gottessohn, noch hört er damit auf es zu sein, sondern eben der Gottessohn war es, der geboren wurde aus dem Samen Davids (τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου . . .). Wohl aber stellt sich die Gottessohnschaft nun eben auch in

der menschlichen Erscheinung mit eigenthümlicher Bestimmtheit fest, daher die zweite Bestimmung hier: *τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ — ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν.* So ergeben sich die V. 3 f. angehängten Bestimmungen als wesentliche Bestimmungen des apostolisch-prophetischen Evangeliums vom Gottessohn. Der Parallelismus beider Bestimmungssätze tritt schon äußerlich hervor: *ΤΟΥ γενομένου — ΤΟΥ ὁρισθέντος;* ferner *ΕΚ σπέρματος Δαυΐδ — ΕΞ ἀναστάσεως νεκρῶν;* endlich *ΚΑΤΑ σάρκα — ΚΑΤΑ πνεῦμα.* Die Participien sind zur stärkeren Hervorhebung der einander gegenübergestellten Sätze unverbunden, und jedes mit dem Artikel versehen, weil jedes dem vorangestellten generellen Substantiv-Begriff „Sohn Gottes" eine charakteristische Besonderheit beifügt. Vgl. Winer, 7. Aufl. § 60, 2. Es ist hier gegenübergestellt *σάρξ* und *πνεῦμα* und zwar bei Einer und derselben Person; *σάρξ* ist sichtlich das, was *γενόμενοι ἐκ σπέρματος,* Menschenkinder von ihren Eltern empfangen, ist also bei Jesus Christus das den Menschensohn Charakterisirende; dagegen *πνεῦμα,* indem es durch *ἁγιωσύνης* genauer bestimmt ist, ist das den Gottessohn Charakterisirende; jedes bezeichnet ein eigenthümliches Princip mit einem davon bestimmten Wesens-Zustand der Person. Ein *κατὰ σάρκα γενόμενος* ist seinem Wesen nach sarkisch, ein *κατὰ πνεῦμα ὁρισθείς* ist seinem Wesen nach pneumatisch; Letzteres erfolgt von der Auferstehung aus, wie Ersteres von der menschlichen Zeugung aus. Geist im Allgemeinen ist im Schriftbegriff von Leib und Seele unterschieden, nicht aber ein sie schlechterdings ausschließender Gegensatz; Geist kann mit Leib und

Seele zusammen sein. Ebenso ist es mit dem Fleisch; an und für sich oder wesentlich und nothwendig ist ebenfalls weder Leib noch Seele Fleisch — die Schrift kennt ja auch nicht-fleischliche Leiber, pneumatische (1 Kor. 15, 44) —, Fleisch wird aber zum Wesensbegriff von Leib und Seele, sofern sie nicht vom Wesen des Geistes bestimmt sind, sondern den irdischen, den materiellen Naturgesetzen und Einflüssen unterworfen. Es ist dies jedenfalls eine Lebensschwächung und Schwäche, und wenn diese bis zum positiven Widerspruch gegen den Geist gesteigert ist, wenn die sinnliche Afficirbarkeit eine ethische Macht wird, so ist die *σάρξ* der Sünde verfallen, ist eine *σάρξ ἁμαρτίας*, Röm. 8, 3; vgl. 7, 5. 8. 14. 17. So ist es bei uns mit der *σάρξ*, aber nicht bei Jesus Christus. Vermöge seiner Geburt *κατὰ σάρκα* ist bei ihm die *σάρξ* als irdisch-physische Schwäche das ihm wesentlich mit uns gemeinsame Natur-Element. Ebr. 2, 14. Dieses aber wurde bei ihm nicht der bestimmende Grund seiner personellen Lebensthätigkeit, nicht ethische Macht, sondern solche war bei ihm der Geist. Der Geist in seinem reinen principiellen Begriff, als göttlicher Geist, ist der Inbegriff alles selbständigen Lebens, von keinem irdisch-physischen Lebenseinfluß abhängig, er ist selbst *ζωή* und *ζωοποιοῦν*. Der Geist hat also zu seinem charakteristischen Merkmal Kraft und Leben, wie das Fleisch Schwäche und Sterblichkeit. Als menschlicher Naturbestandtheil ist Geist die von Gott unserer Natur einerschaffene Substanz als Anlage für's Göttliche. In der widergöttlichen Entwicklung der menschlichen *σάρξ* aber, wodurch die letztere zur ethischen Potenz wurde, ist diese geistige Anlage depoten-

zirt und verkehrt worden zum dienstlichen Organ der niederen Natur, abhängig vom Sinnenleben; dagegen in Christi normaler ethischer Entwicklung ist der natürliche Geist Sitz und Organ des h. Geistes, des specifisch göttlichen Geistes, befähigt zur Beherrschung des Sinnenlebens. Das Evangelium nun in seiner Vorverkündigung und in seinem geschichtlichen Bericht vom Sohne Gottes, das alttestamentliche wie das neutestamentliche Evangelium, stellt ihn dar in die Menschheit eingetreten auf dem Wege der Geburt, als *γενόμενος* (Gal. 4, 4), und zwar *ἐκ σπέρματος Δαυΐδ*, aus David's Samen erzeugt, nicht als sein unmittelbarer Sohn, aber als sein Abkömmling, Sohn im weiteren Sinn, und so angehörig dem Geschlechtsstamm, wie er aufwärts und abwärts von David sich verzweigt. Matth. 1. Luk. 3, 23 ff. Matth. 22, 42. Joh. 7, 42. Psalm 132, 11. Jer. 23, 5. Das Subject, von welchem *ὁ γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυΐδ* gilt, ist, wie schon bemerkt, eben der Sohn Gottes (*περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*, vgl. Gal. 4, 4), und so ist durch ersteres die nähere Bestimmung, wiefern *ὁ γενόμενος* trotz seiner Davidischen Abstimmung als Sohn Gottes zu prädiciren ist (Luk. 1, 35), keineswegs ausgeschlossen, vielmehr postulirt. Soweit diese Geburt des Sohnes Gottes auf dem physischen Zeugungsweg in einem bestimmten Stammverband erfolgte (*ἐκ σπέρματος*), und ihn der allgemein menschlichen Wesensbeschaffenheit, der seelisch-leiblichen Menschennatur (*σάρξ*) theilhaftig machte, geschah dieselbe eben *κατὰ σάρκα*, naturali nascendi lege, wie Winer die gleiche Verbindung Gal. 4, 23. 29: *κατὰ σάρκα γεγέννηται* dem Sinn nach richtig erklärt. In *γενόμενος κατὰ σάρκα* erscheint die

σάρξ als formbestimmende Norm des Werdens, also als das die wesentliche Existenz-Form Bedingende und Bewirkende. Ueber κατά vgl. Bernhardy, Syntax S. 239. vgl. 2 Kor. 1, 17; 10, 2. Die Geburt Christi im physisch-organischen Zusammenhang mit David erfolgt also gemäß der fleischlichen Natur-Form des Menschen-Lebens und macht so Christum zugleich zum Genossen der ἀσθένεια des Fleisches, der menschlichen Bedürftigkeit, Versuchlichkeit und Leiden (vgl. Matth. 26, 41. 2 Kor. 13, 4. Ebr. 4, 15), wenn schon nicht der menschlichen Sündhaftigkeit, da bei Christus die angeborne σάρξ eben nicht zur ethischen Macht wird, sein persönliches Sein und Thun nicht bestimmt. Daher tritt dem κατὰ σάρκα als voller Gegensatz nicht einfach κατὰ πνεῦμα zur Seite, sondern letzteres ist noch durch ἁγιωσύνης charakterisirt und dieser pneumatischen Bestimmung entspricht denn consequent ἐν δυνάμει, das, mit ὁρισθεὶς κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης verknüpft, den Gegensatz bildet zu der in γενόμενος κατὰ σάρκα involvirten ἀσθένεια, vgl. 2 Kor. 13, 4. Wie beim Sohne Gottes die Möglichkeit des Sündigens, des Leidens und Sterbens als Natur-Disposition eingeschlossen ist in die das Menschwerden bestimmende Fleischlichkeit, so vermöge des πνεῦμα ἁγιωσύνης kommt ihm eine dies Alles überwindende Kräftigkeit zu. Vgl. Act. 10, 38. Die Wortform ἁγιωσύνη, auch noch 2 Kor. 7, 1. 1 Thess. 3, 13, entspricht dem ἀγαθωσύνη, δικαιοσύνη; dies gilt da, wo Einer ἀγαθός, δίκαιος ist und als solcher handelt, es ist das gütige, gerechte Sein und Wirken. Πνεῦμα ἁγιωσύνης ist also ein Geistes-Leben, dem das Heilige nicht erst eigenschaftlich wird und werden muß, wie

in ἁγιασμός beim sündigen Menschen, sondern dem das Heilige bereits eigenschaftlich ist, dies aber nicht als ruhender oder fertiger Zustand gedacht, wie in der ἁγιότης, sondern in seiner stetigen Wirksamkeit, wie dies das δίκαιον ist bei δικαιοσύνη. Diese seine ἁγιωσύνη zeigt das πνεῦμα bei Christus namentlich darin, daß es jede Befleckung, die auch bei ihm eben in der σάρξ zwar noch nicht ihren Sitz hatte, noch nicht eingebürgert war, doch aber ein empfängliches Organ hatte, schon vor dem Entstehen abwehrte, nur ist es kein physischer Prozeß oder ein bloßer Machtakt, sondern ein ethischer, wie dies schon im Begriff ἁγιωσύνη liegt. πνεῦμα ἁγιωσύνης bezeichnet also in diesem David's-Sohn das seinem persönlichen Wesen (dieses soll in σάρξ und πνεῦμα hervorgehoben werden) immanent gewordene göttliche Princip nach seiner wesentlichen Beschaffenheit und ethischen Wirksamkeit, worin sich bei Jesus Christus eben die göttliche Naturseite constituirt neben der menschlichen, der σάρξ. Indem Christus unter allem συμπαθεῖν ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν und πειράζεσθαι, das vermöge seiner Fleisches-Gemeinschaft statt hatte, doch in seiner inneren und äußeren Selbstthätigkeit der Sünde fremd blieb und die dem ihm innewohnenden Geiste wesentliche ἁγιότης wirksam durchführte als ἁγιωσύνη, folgte er, statt dem Trieb und Willen des Fleisches, der heiligen Lebensenergie des Geistes als seinem normirenden Gesetz (κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης) und so wurde er zum ἁγιάζων für Andere. Ebr. 4, 15; 7, 26; 2, 11. Joh. 17, 19.

Während nun Christus als γενόμενος κατὰ σάρκα nicht hinausreicht über die Sphäre des generellen menschlichen Naturzusammenhangs, ist er in einer Kräftigkeit, wie sie

dem Geiste der lebendig wirksamen Heiligkeit entspricht (*ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης*), der *ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ*, wie denn schon der Name des Gottes-Sohnes Luk. 1, 35 an die bereits mit der Empfängniß beginnende heilige Geisteswirkung angeknüpft wird. Der Begriff des Gottes-Sohnes ist hier (V. 4) in der Verbindung mit *ὁρισθείς* nicht metaphysisch, nicht abstract von der Menschheit Christi zu fassen, wie an der Spitze von V. 3, sondern derselben immanent, daher auch in Zusammenhang gebracht mit der Auferstehung (*ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*); er ist aber von der Auferstehung aus nicht erst Gottes-Sohn geworden (nicht *γενόμενος*, wie bei *κατὰ σάρκα*), sondern er ist dadurch als solcher *ὁρισθείς*.*) — Die Lesart *προορισθέντος* bei einigen Vätern und Vulgata ist durch kein Manuscript beglaubigt und aus Mißverstand entstanden. *ὁρίζειν* heißt eigentlich begrenzen, in Grenzen stellen, sei es bloß logisch im Denken, in der Idee: decernere, oder auch factisch, im Handeln: constituere. Handelt es sich nur um göttliches Begrenzen, so ist dasselbe als göttlicher Akt in seiner praktischen Wirkung zu denken, zumal hier als etwas dem Geborensein Nachfolgendes und von der Auferstehung Ausgehendes. Es liegt also in *ὁρίζειν* immerhin der Begriff einer festen überdachten Bestimmung, aber einer solchen, wodurch der Gegenstand seine Eigenthümlichkeit und damit auch seine Wirksamkeit erhält, wie sie für einen bestimmten Zweck angemessen ist und von anderen Gegen-

*) Bengel: „Paulus h. l. non ipsam filiationem illam, qua Christus etiam ante fuit filius Dei, sed filiationis *ὁρισμὸν* ex resurrectione infert."

ständen ihn kenntlich unterscheidet. In diesem Sinn ist das Wort gebraucht Act. 17, 26 (die für gewisse Zwecke abgemessene Bestimmung und Einrichtung der Zeiten u. s. w. von Seiten des Schöpfers, keine bloße Denk-Bestimmung); ebenso Ebr. 4, 7. So wird nun auch Act. 17, 31; 10, 42 vgl. 41 das göttliche ὁρίζειν auf Christum als den von Gott bestimmten Richter übertragen, und zwar jedesmal ebenfalls im Zusammenhang mit der Auferweckung von den Todten, vgl. Joh. 5, 21 ff.; Röm. 14, 7—9. Es ist also keine bloß ideale Bestimmung oder gar bloße Declaration, was ὁρίζειν nie bedeutet, sondern es ist die reell-constitutive, die praktische Bestimmung, denn es ist ja ein göttliches Factum, wodurch sich das göttliche ὁρίζειν bei Christus vollzieht, die dem Tod nachfolgende Auferweckung; mit dieser vollzieht sich eine von der göttlichen Lebenskraft ausgehende Umgestaltung im Naturzustand Jesu Christi, die ihn für seine besondere Weltstellung als Herrn und Richter befähigte. Mit der Auferstehung ist nämlich die menschliche Entwickelung des Gottessohnes vollendet, indem die Hineinbildung des πνεῦμα ἁγιωσύνης in den γενόμενος κατὰ σάρκα, in den Menschensohn durchgeführt ist bis auf den sterblichen Leib hinaus, und damit ist das volle Eingehen des Menschensohnes in die göttliche Lebensherrlichkeit ermöglicht und eingeleitet; er hat dadurch significanter Weise in seiner Person die eigenthümliche Lebensstellung erhalten, die ihn eben in den Stand setzt zu herrschen und das Gericht zu halten über Todte und Lebende, vgl. Joh. 5, 21—31, besonders V. 26 f. Röm. 14, 7—9. 1 Petri 4, 5 f. Nicht anders ist denn auch in unsrer Stelle das göttliche ὁρίζειν ἐξ ἀναστάσεως

νεκρῶν zu fassen, nämlich als ein realer, *ἐν δυνάμει* erfolgender Gottesakt, nicht als bloß decretirender oder declarirender Akt. Während er von seiner Davidischen Abkunft und seiner Geburt aus der allgemein-menschlichen Lebens-Beschaffenheit theilhaftig geworden, und so den Menschen als Menschensohn gleichgestellt ist, ist er significant von diesen unterschieden als Gottessohn von der Auferstehung aus d. h. durch die Auferstehung und das von ihr Ausgehende, durch die Erhöhung mit ihrem factischen Erweis in der Geistes-Ausgießung; dadurch ist er dynamisch (*ἐν δυνάμει*) hingestellt als lebenskräftiger Gottessohn, ist, wie es Petrus Act. 2, 36, als Schluß aus der V. 23—35 besprochenen Auferstehung bündig ableitet, von Gott zum Herrn und Christ gemacht d. h. werkthätig factisch hingestellt als Christ und Herr mit der eigenthümlichen Wesensbestimmtheit — nicht bloß idealen Bestimmung — für das Heil der Menschen als *Χριστός* und für das Reich Gottes als *κύριος*. Vgl. Matth. 12, 39 f. Joh. 6, 62 f.; 8, 28. Act. 2, 32—36. Eph. 1, 19 ff.; 4, 8 ff. Phil. 2, 8—11. Die beiderseitigen Bestimmungen *τοῦ γενομένου κατὰ σάρκα* und *τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ κατὰ πνεῦμα* werden nun in unserer Stelle am Ende personell zusammengefaßt eben in dem *Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν*. In *Ἰησοῦ* ist der *γενόμενος κατὰ σάρκα*, seine menschliche Lebensbestimmtheit beim Namen genannt; in *Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν* die göttliche Sohnesstellung in der Eigenthümlichkeit des göttlichen Reichshauptes.

In *ἐξ* vor *ἀνάστασις νεκρῶν* ist die Auferstehung ebensowohl als der zeitliche, wie als der innere oder ursächliche Anfangspunkt der göttlichen Sohnes-Consti-

tuirung bestimmt. Act. 13, 33. 2 Kor. 13, 4. Also nicht nur von der Auferstehung an, sondern hervorgehend aus ihr erfolgt die eigenthümliche Ausprägung der Gottessohnschaft (s. oben) —, der menschliche Gottessohn wurde in der Auferstehung ausgeboren (*ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* Act. 13, 33, vgl. Ebr. 1, 5), daß er nunmehr mit dem vollen Besitz der göttlichen Lebensenergie in reichsoberhauptlichem Heil-Wirken hervortritt (*κύριος*, nicht mehr in der Gestalt des Knechtes Gottes) und dies mit determinirter Abgemessenheit. Diese reichsoberhauptliche Stellung des Mensch gewordenen Gottessohnes (*γενόμενος ἐκ σπέρματος*) ist nämlich auch in sofern eine begrenzte, als sie ein determinirtes Ende hat, 1 Kor. 15, 24—28. Wie sie von der Auferstehung aus in der Zeit ihren Anfang nahm, so schließt sie in der Zeit auch wieder ab mit der Vollendung des für den Zweck der Heilsvermittelung organisirten Reiches mittelst des letzten gerichtlichen Entscheidungsaktes. Act. 17, 31. Diese zeitliche Begrenzung der Sohnesstellung Jesu Christi gilt aber nicht von seiner Gott immanenten Gottessohnschaft, wie sie der Ewigkeit angehört, ehe er *ὁ γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυΐδ* und *ὁ ὁρισθεὶς υἱὸς ἐξ ἀναστάσεως* wurde. Die Formel *ἀνάστασις νεκρῶν* (vgl. Winer, § 30, 2. Anm.) kann auch populäre Abkürzung sein für das gewöhnliche *ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν*, namentlich um nach *ἐξ ἀναστάσεως* die Wiederholung des *ἐκ* zu vermeiden (vgl. Act. 17, 32 mit 31); es geht dies um so mehr an, da die Auferstehung Christi als des *πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* Act. 26, 23 dynamisch (*ἐν δυνάμει*) die allgemeine involvirt. 1 Kor. 15, 20 ff. Eben nur deswegen kann gerade der allgemeine Ausdruck

„Todten-Auferstehung" kategorisch von Christi Auferstehung gebraucht werden, was Meyer premirt, ohne den Grund dafür sich klar zu machen. In der allgemeinen Auferstehung schließt sich denn der göttliche ὁρισμός des Sohnes, seine eigenthümliche Stellung als der Christ und Herr ab mit seiner Richter-Erscheinung, welche die schon angeführte Stelle Act. 17, 31 an das göttliche ὁρίζειν anknüpft.

V. 5. *δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν*) Daß im Plural, wie es im lateinischen und griechischen Briefstyl gewöhnlich ist, auch Paulus von der eigenen Person redet, zeigt namentlich 2 Kor. 3, 1 f.; 5, 11 f.; 10, 9 ff. Kol. 4, 3 f. Und hier im Brief-Eingang hat es der Apostel mit sich speciell zu thun als ἐθνῶν ἀπόστολος (11, 13); immerhin aber doch mit Anschluß an das allgemein Christliche und Apostolische, auch im Context der o. cit. Stellen. Χάρις καὶ ἀποστολή unterscheidet sich durch selbständige Bedeutung. χάρις in der Verbindung mit λαμβάνειν bezeichnet das Empfangen eines substantiellen Inhalts, keinen bloßen favor divinus. Auf dem Gnaden-Empfang beruht nicht nur das Glaubensleben überhaupt, sondern auch specielle Gnadenbegabung für die individuelle christliche Berufsthätigkeit. Eph. 2, 7. 11; vgl. 1 Kor. 12, 4 ff. 28 ff. Alle wahrhaft Gläubigen sind Verwalter empfangener Gnade Gottes. 1 Petri 4, 10. Ebenso beruht nun namentlich das Apostelamt oder die besondere göttliche Sendung und Gesandten-Stellung (ἀποστολή Act. 1, 25. 1 Kor. 9, 2. Gal. 2, 8) auf der Begabung mit dem für diesen Beruf besonders erforderlichen Gnaden-Maß. Es besteht dies in der kräftigen Innewohnung Christi (ἐνδυναμοῦν) und Mitwirkung (κατ-

ἐργάζεσθαι), wie sie sich vollzog in der die Apostel vor Andern auszeichnenden Geistesmittheilung mit ihren Charismen und in den Apostel-Zeichen. Röm. 15, 15. 18 f. Eph. 3, 7. Gal. 2, 9 mit 8. 2 Kor. 12, 11 f. 1 Tim. 1, 12. Dem Empfang des Apostelamtes stellt daher Paulus den Empfang der dazu befähigenden Gnade naturgemäß voran, und es fällt Beides so wenig in Einen Begriff zusammen, als Fähigkeit für eine bestimmte Function und Ausübung derselben. Beides aber, Gnade und Apostolat, ist durch Christus vermittelt (δι' οὗ ἐλάβομεν), sofern, wenngleich Beides Gott zur Grund-Ursache hat (2 Kor. 5, 18. Gal. 1, 1), Christus eben vermöge des göttlichen ὁρίζειν sowohl die organisirende als auch die administrirende Mittels-Person ist, d. h. Mittler sowohl bei der Errichtung der Gnadenökonomie, als auch bei der Austheilung der Gnaden-Gaben und -Wirkungen. 1 Kor. 12, 5; 8, 6. — εἰς ὑπακοὴν πίστεως) Dasselbe 16, 26; vgl. 15, 18 (theilweise zu vergleichen εἰς ὑπακοὴν Ἰησοῦ Χριστοῦ 2 Kor. 10, 5 f. 1 Petri 1, 2, ferner ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας 1 Petri 1, 22). Solche Ausdrücke, welche ganze Lebenszustände als Zweck und Resultat der Gnade umfassen, beruhen auf concentrirten Total-Anschauungen und müssen daher auch voll gefaßt werden. So ist denn in ὑπακοὴ πίστεως Objectives und Subjectives nicht zu trennen; denn auch ὑπακοὴ Ἰησοῦ Χριστοῦ (das man anführt, um zu zeigen, es müsse heißen: Gehorsam gegen den Glauben) ist 1 Petri 1, 2 zwar allerdings ein Gehorsam gegen Christus, aber wie er den eigenen Gehorsam Christi (Röm. 5, 19) in sich hat. Ebenso ist πίστεως in Verbindung mit ὑπακοή einerseits allerdings das Object,

dem Gehorsam geleistet wird (Act. 6, 7 vgl. mit πίστις τῆς ἀληθείας 1 Petri 1, 22); diese objective πίστις, der man sich unterwirft, ist der Glaubens-Inhalt, wie er in's Wort gefaßt ist (Act. 6, 7 geht ὁ λόγος τοῦ θεοῦ dem ὑπήκουον τῇ πίστει voran); daher ῥῆμα τῆς πίστεως, ἀκοὴ πίστεως Röm. 10, 8. 14. 16 f. Gal. 3, 2. vgl. 1, 23; 3, 23. Der ἀκοὴ τῆς πίστεως entspricht nun eben andererseits die ὑπακοὴ πίστεως, dem Hören der Glaubens-Predigt entspricht der Gehorsam gegen dieselbe. Allein dieser Gehorsam gegen die Glaubens-Predigt beruht selbst wieder auf einer πίστις, nämlich auf einem πιστεύειν des Subjects (Röm. 10, 16), darauf daß der gepredigte und gehörte Glaubens-Inhalt (πίστις im objectiven Sinn) zum eigenen inneren Glauben wird (πίστις im subjectiven Sinn), und so ist ὑπακοὴ πίστεως, vollständig gefaßt, ein Gehorsam, der dem gepredigten Glauben oder der Glaubens-Lehre geleistet wird aus und in dem Glauben an das Wort. Dies premiren Stellen wie Röm. 10, 17; 6, 17; 16, 19 mit 17. Kol. 2, 7. 2 Tim. 1, 13. — Also obgleich die Sendung des Evangeliums allen Völkern gilt, will es keine Bekehrung durch Zwangsmittel oder irgend welches unfreie Bekenntniß; sondern mit einem Lehrwort tritt es unter die Völker, das durch Vorhalt des Glaubens auf freien Gehorsam hinwirkt — seine Methode ist die didaktisch-ethische.

Wenn Philippi, ähnlich auch Meyer, erklärt, alle Völker sollen sich dem subjectiven Glauben, dem πιστεύειν unterziehen, und die objective Beziehung im ganzen N. Testament wegleugnen will, so ist dies eine unnatürliche Künstelei schon gegenüber den Verbindungen ὑπακούειν τῇ πίστει

Act. 6, 7, θύρα πίστεως Act. 14, 27, vollends aber bei 2 Petri 1, 1 τοῖς ἰσότιμον ἡμῖν λαχοῦσι πίστιν, vgl. Judä V. 3 ἡ ἅπαξ παραδοθεῖσα τοῖς ἁγίοις πίστις und V. 20. Richtig ist nur, daß πίστις nie einseitig objectiv gefaßt werden darf als bloß äußerliche Lehre, abgesehen vom subjectiven Glauben: es ist der anzueignende und angeeignete Glaubens-Inhalt. Wie aber das Evangelium den Glauben darbietet, so gebietet es auch denselben (1 Joh. 3, 23), fordert Glauben als Gehorsam, und so ist nur ein solcher Gehorsam, welcher den im Evangelium dargebotenen Glauben mit der gebotenen Gläubigkeit annimmt, substantiell und formell Glaubens-Gehorsam. Hier nun, wo der Apostel in der ὑπακοὴ πίστεως summarisch die Alles umfassende Zweck- und Ziel-Bestimmung (εἰς) angiebt, für welche alle apostolischen Talente mit aller ihrer Amtsgewalt und Thätigkeit in Wirksamkeit gesetzt werden, ist der Glaubens-Gehorsam in der tiefen Vollbestimmtheit, welche er im Gesammtzusammenhang der christlichen Lehre einnimmt, zu fassen: Die apostolische Bestimmung (εἰς) ist: in der durch Ungehorsam zu einer Sünder-Welt gewordenen Menschheit (Röm. 5, 19) einen Gehorsam aufzurichten, welcher den im Evangelium sich lebenskräftig offenbarenden Glauben eben als eigenes Glaubensleben in sich aufnehme, und fort und fort entwickele zur πλήρωσις. 2 Kor. 10, 6. Kurz: Glaubens-Gehorsam im apostolischen Sinn ist da, wo der Glaube, wie er in seiner evangelischen Offenbarung als innerliches Leben (nicht bloß als Doctrin) ausgeprägt ist, ebensowohl der beständige Gegenstand als der eingeprägte Modus des Gehorsams ist.

Ist nun in dem εἰς ὑπακοὴν πίστεως Zweck und Ziel der empfangenen Gnade und des daran geknüpften Apostolats angegeben, das zu Erstrebende und zu Verwirklichende, so ist weiter durch ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν das Gebiet bestimmt, innerhalb dessen der Gehorsam verwirklicht werden soll durch das Apostolat. Das ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν, das zu ὑπακοὴν πίστεως gehört, ist nun aber nicht so zu verstehen, als ob die Völker im Ganzen durch den Apostolat dem Glauben gehorsam zu machen wären oder es würden; — so betrieben es weder die Apostel, da sie wohl wußten, daß der Glaube nicht Jedermanns Ding ist (2 Theß. 3, 1 f.), und eben so wenig nahm der Herr ein solches Resultat für sie in Aussicht. Matth. 24, 9 (ihr werdet gehasset sein um meines Namens willen von allen Völkern), vgl. Joh. 15, 20 f. und 2 Theß. 2, 6—12. — εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν heißt einfach: in der Mitte aller Völker, nicht nur bei einem einzelnen Volk, namentlich nicht bloß bei Juden, sollen Gläubige gewonnen werden (Röm. 10, 12—16). Eben weil die Beziehung auf die Juden, wie ihnen der Herr selbst schon das Evangelium verkündigte, sich von selbst verstand, sind in den πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν die unter den Heiden wohnenden Juden nicht ausgeschlossen, wie ja auch Paulus es so hielt, daß er immer zuerst an die Juden sich wandte; wohl aber sind darin die Heiden-Völker κατ' ἐξοχὴν premirt, vgl. V. 13. 11, 13. 15, 16, oder in derselben Beziehung Gal. 1, 16; 2, 8 f. Eph. 3, 1 f. Es ist also hiermit allerdings die universelle Bedeutung des Glaubens hervorgehoben und die des dafür gegründeten Apostolats. Der Apostolat hat eben für diese seine univer-

selle Bestimmung als ἀποστολὴ ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν seine Wirksamkeit durch Schrift erweitert und für alle Zeiten fixirt. Röm. 15, 15 f. (ich schrieb euch als bestimmt zum Diener Christi unter die Völker hinein). 2 Petri 1, 13 ff. Joh. 20, 31. 1 Joh. 1, 3, vgl. Joh. 17, 20 f. — ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ) Act. 5, 41. Röm. 8, 36. Act. 9, 15 f.; 15, 26. 21, 13. Auch dieses ist in der concisen Wortverbindung des Apostels nicht auf einen einzelnen Satztheil zu beziehen, sondern auf das Ganze δι' οὗ ἐλάβομεν κ. τ. λ. ὑπέρ steht theils causativ von dem, um dessen willen Etwas ist und geschieht, theils namentlich teleologisch von dem, welchem zu Dienst es statt hat. Vgl. Winer § 47. l. Die ganze apostolische Amts-Gnade und Amts-Stellung, sagt also der Apostel, ist empfangen um Christi willen, auf Grund dessen, was er ist und ihm zu Dienst, zu seiner Verherrlichung; ebenso weiter: nur um Christi willen zu seiner Ehre ist Glaubensgehorsam zu fordern und zu leisten. — Im Namen wird das, was eine Person oder Sache wirklich ist, was ihr eigenthümlich ist, charakteristisch zusammengefaßt und ausgesprochen, also geoffenbart; also weil Jesus eben als der Christ, d. h. nach V. 4 als der Sohn Gottes und als unser Herr geoffenbart ist und damit er als solcher immer weiterhin offenbar werde in der Völkerwelt, darum und dazu ist der Apostolat da und ist namentlich auch Glaubensgehorsam zu erzielen.

V. 6 enthält die specielle Anwendung des V. 5 allgemein Gesagten auf die Römer, und begründet sein Schreiben an sie: auch sie gehören dem Gebiet seines apostolischen Berufs an, sofern sie ebenfalls unter die Zahl der ihm

zugewiesenen Völker gehörten, und das als bereits *κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Dies ist nicht Anrede, die Anrede beginnt direct erst V. 7. — *κλητοί*) ist hier Apposition, um ihren Stand unter den Heidenvölkern zu bezeichnen (vgl. 9, 24), nachdem er sie unter das *ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* im Allgemeinen eben mit *ἐν οἷς ἐστέ* subsumirt hat — eben deshalb kann *ἐν οἷς ἐστέ* nicht mit *κλητοί* als Prädicat verbunden werden, als subsumirte er sie als auch Berufene unter Andere. Daß sie schon Christen sind, entnimmt sie nicht der apostolischen Thätigkeit, denn deren Aufgabe war, nicht nur Jünger zu machen (*μαθητεύειν*), sondern auch Alles, was der Herr ihnen aufgetragen, geoffenbart hatte, sie halten zu lehren, also den Glaubensgehorsam immer weiter auszubilden. Die Genitiv-Verbindung *κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ* bezeichnet nicht nur: von Christus Berufene, sondern auch die in Folge ergangenen Rufs oder als Berufene ihm Angehörenden. Winer § 30. 4. Anm. Jes. 48, 12. Die Berufung wird zwar öfters ausdrücklich als Gottes-Ruf bezeichnet (Röm. 8, 30; 9, 24. 1 Kor. 1, 9 rc.), aber sie geschieht doch nur innerhalb Christi. Matth. 9, 13. 1 Petri 2, 9. 2 Petri 1, 3, vgl. 1 Kor. 7, 17. Der Ruf im Allgemeinen ist Gottes Wort, speciell auf christlichem Gebiet das zu Gott in Christo berufende Evangelium; eine Berufung ist es, sofern es mit seiner lebendigen Zeugnißkraft, mit seinem Geist Glauben an Christum möglich macht und dazu zieht. Berufene Jesu Christi sind also, die in Hingebung an die Kraft des Gottes-Zeugnisses an Christum glauben und dadurch ihm angehören. 2 Theff. 2, 14. 1 Theff. 2, 12 f.

V. 7 folgt nun, nachdem Paulus sein Verhältniß zum

Evangelium und zu den Gläubigen dargelegt hat, die Adresse und der Gruß.

πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ) schließt nicht für sich ab (denn nicht allen Bewohnern Roms gilt der Brief, während der Apostolat allen Völkern gilt und so auch den Römern), sondern es ist mit *ἀγαπητοῖς κ. τ. λ.* und *ἁγίοις* zusammenzuconstruiren, wie Phil. 1, 1 die Stellung *πᾶσιν τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις* es zeigt. — *ἀγαπητοῖς θεοῦ*) vgl. *τοῦ θεοῦ ἠγαπημένοι* Kol. 3, 12. Es sind diejenigen, die im Genuß der Liebe Gottes stehen (daher *ἠγαπημένοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ* 1 Theff. 1, 4), wie sie in Christo seinen *κλητοῖς*, seinem berufenen Eigenthum zu Theil wird. Joh. 14, 21; 16, 27. Röm. 8, 39. Es involvirt namentlich dieser Liebesstand das Kindesverhältniß mit seinem göttlichen Geistes-Segen und mit seinem freien Zugang im Geiste zu Gott als dem Vater. 1 Joh. 3, 1. Eph. 2, 18. Röm 8, 15. Joh. 16, 27 verglichen mit 26.

Darin wurzelt das Weitere: *κλητοῖς ἁγίοις*) *ἅγιοι* bedeutet, wie קָדוֹשׁ, im Allgemeinen, was aus der Welt zu Gottes Eigenthum und Dienst ausgesondert ist, und zwar auch bei Leblosem und bei nicht innerlich Heiligem. Bei den Gläubigen wird es aber ausdrücklich noch näher bestimmt durch *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (Phil. 1, 1) mit Bezug auf die von Christus ausgehende Sündenreinigung und Heiligungskraft. Eben diese wird im Evangelium, im Worte der Versöhnung an die Menschen gebracht als göttlicher Ruf oder Einladung und im Glaubensgehorsam von ihnen aufgenommen. In Folge davon sind sie nicht nur äußerlich für *ἅγιοι* genommen und so titulirt, sondern in der bei

ihnen im Glauben zu Stande gekommenen Berufung (κλητοῖς steht daher dem ἁγίοις voran) geht der Geist der göttlichen Liebe, also das heiligende Princip in sie ein und wirkt als innerlich heiligende Berufung, daher κλῆσις ἁγία 2 Tim. 1, 9, vgl. 1 Thess. 4, 7. 1 Petri 1, 15. 18 f. 22. Es ist so das principielle Wesen der Heiligkeit und so auch zugleich die Bestimmung zur Entwicklung derselben in ihnen gesetzt, und daher können sie in Wahrheit Geheiligte, ἅγιοι, heißen Joh. 17, 19. 1 Kor. 6, 11. κλητοί bei ἅγιοι (1 Kor. 1, 2) hat also dieselbe Bedeutung, wie bei Ἰησοῦ Χριστοῦ V. 6, nämlich: in Kraft der Berufung Heilige. Biblisch richtig ist daher Augustins Bestimmung: non ideo vocati sunt, quia sancti erant, sed ideo sancti effecti, quia vocati sunt. Ebenso Beza: ex vocatione sancti.

Nun folgt in directer Anrede der wünschende Gruß: χάρις κ. τ. λ.*) χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη) das χαίρειν der Griechen und שָׁלוֹם der Juden in christlicher Vollendung verknüpfend, gewöhnliche Formel der apostolischen Briefe, aber kein eitler Wunsch, sondern den Friedens-Boten ankündigend mit kräftiger Wirkung (Matth. 10, 12 f. Röm. 10, 15), der den Segen Gottes in Christo in betendem Ernst zum Gruß bringt, versiegelt wie alles Gebet im Namen Christi durch die Treue Gottes, den Glauben des Betenden und dessen, dem es gilt; bei denen, die bereits in der Gnade stehen, Vermehrung derselben im Sinn habend, wie bei Petrus und Judas ausdrücklich πληθυνθείη beigesetzt ist. —

*) Dieser Abschnitt ist aus einer älteren Redaction aufgenommen worden. Vgl. hiezu des Verfassers Erklärung anderer Briefe.

Anm. des Herausgebers.

χάρις eigentlich Huld, bezeichnet die segensreiche Huld-Gesinnung und Huld-Erweisung, die von Gott durch Christus den Menschen zu Theil wird. Eph. 1 3 f. *εἰρήνη* ist der in dieser göttlichen Huld ruhende Heils-Zustand des Menschen, in welchem der Mensch versöhnt mit Gott, nach außen und innen sein Heil gesichert weiß. Röm. 5, 1. („Ohne Gnade kein Friede, und durch den Frieden wird die Gnade überfließend." Pfaff.) Im Besitz von Gnade und Frieden sein, ist nichts Anderes, als in der Gemeinschaft des göttlichen Geistes sein. Röm. 5, 5. 2 Kor. 13, 13. — *ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν*) vom Vater als dem Urheber (*ἐξ οὗ τὰ πάντα*) aller guten und vollkommenen Gabe, dem auch das neue Gnaden-Leben der Christen entstammt. — *καὶ κυρίου*) ist specielle Bezeichnung von Christus als dem Vermittler von Allem, *δι' οὗ τὰ πάντα*, der die Gnade in bestimmtem Gaben-Maß zutheilt und das Haupt des göttlichen Reiches ist. 1 Kor. 8, 6, vgl. 12, 5 f. Jak. 1, 17. Eph. 4, 7 f. Das *κυρίου* ist nicht, wie das *ἡμῶν*, regiert von *πατρός*. Die Vergleichung von Stellen wie 2 Tim. 1, 2. Tit. 1, 4 zeigt deutlich, daß in solchen Verbindungen das *κυρίου* abhängig ist von *ἀπό*: von dem Vater wird euch Gnade und von dem Herrn Jesus Christus; das *κυρίου* correspondirt dem *θεοῦ*, wie das *Ἰησοῦ Χριστοῦ* dem *πατρός*. 1 Kor. 8, 6 mit 12, 5 f.

V. 8—15 enthält die Einleitung des Sendschreibens.

Der Apostel beginnt mit der Dankbezeugung gegen Gott für die Gläubigkeit der römischen Christen (V. 8), versichert sie seines Andenkens im Gebet (V. 9), seines Wunsches

und öfters gehegten Vorsatzes, durch einen Besuch geistliche Saat und Frucht auch bei ihnen zu erzielen (V. 10—13), wie dies in seiner allgemeinen Berufspflicht für die Heiden liege (V. 14) und in der eigenthümlichen Kraft des Evangeliums, was V. 16 den Uebergang bildet.

V. 8. „Zuvörderst danke ich (der Gnade eingedenk) **meinem Gott durch Jesum Christum um euer Aller willen, weil euer Glaube offenkundig ist in der ganzen Welt."**

V. 8. Der Glaube an Christus bildet das Band zwischen Lehrern, Gemeinden und den Einzelnen, dient daher auch zur Anknüpfung der näheren mündlichen und brieflichen Berührung im Herrn; und vermöge des göttlichen Segensgenusses, den der Glaube mit sich führt, begründet derselbe den Dank gegen Gott, der darin seine Gnade erweist; nicht Dank gegen die Gläubigen selbst, als ob sie mit ihrem Bekenntniß zum Christenthum diesem eine Gnade erwiesen. Daher ist in den Briefen der Apostel, namentlich bei Paulus, mit Ausnahme vom Galater-, 1 Timotheus- und Titus-Brief, dankende Erwähnung der erste Berührungspunkt zwischen ihnen und gläubigen Lesern. — *εὐχαριστεῖν* — (*εὐχάριστος*) — *εὐχαριστία* ist im christlichen Sprachgebrauch eine Dankbarkeit, welche der *χάρις* im evangelischen Sinn bewußt und von ihr belebt ist. Eph. 5, 20. 4. Kol. 3, 15. 17. — Ueber *πρῶτον μὲν* vgl. Winer § 63, I. 2. e und Anmerkung. — *τῷ θεῷ μου*) spricht die innig-gläubige Zueignung Gottes aus, vgl. Act. 27, 23. — *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*) gehört nicht zu *τῷ θεῷ μου*, sondern zu *εὐχαριστῶ*, vgl. 7, 25. Durch Jesus Christus dankt der Apostel Gott nach seiner eigenen Vorschrift Kol. 3, 17, vgl. Eph. 2, 18; 3, 12.

Ebr. 13, 15. Hiernach hat die christliche Dankbarkeit allerdings Gott selbst sich zuzuwenden als dem, von dem Alles ist, welcher auch der Vater ist von Christus; aber der Dank und alles Beten geht durch Christum hindurch, eben wie die Gnade von Gott dem Vater uns zukommt durch Christi lebendige Vermittlung; — nicht nur ist Christus dabei der Vorstellung gegenwärtig (Meyer) — auch nicht nur, sofern Christus überhaupt das Dasein der Gnade in der Welt und in den Einzelnen stiftet, sondern auch sofern er durch seinen Geist wie alles Gute, so die Dankbarkeit innerlich wirkt, das dankbelebende Bewußtsein der Gnade entzündet in der Gemeinschaft seines die Liebe Gottes verinnerlichenden Geistes. Alles göttliche Wohlgefallen ruht in Christo; Gott wohlgefällig ist also nur das Beten und das Thun, das im Bewußtsein der immerdar anklebenden Sünde und Unreinigkeit bei jeglichem Verkehr mit Gott Christum zum Mittler nimmt, an seine versöhnende und vollendende Vermittlung sich hält. Joh. 5, 23; 16, 23, vgl. mit 14, 13. Röm. 8, 34. 1 Petri 2, 5. Christus als Anfänger nicht nur, sondern auch als Vollender unsres Glaubens ist durch alle Zustände und Stufen des Glaubens hindurch der, der uns allein das Recht und die Freudigkeit zu geben vermag in das Heiligthum Gottes einzugehen; er ist der beständige lebendige Weg, der uns zum Vater führt, indem Gott uns in ihm als Vater entgegenkommt und wir eben in ihm den Vater ergreifen. Ebr. 10, 19 ff. vgl. 12, 2. Die Vermittlung Christi ist also nicht ein einmal bei der Bekehrung vorübergehender Akt, sondern eine das ganze Glaubensleben immer mehr in allen seinen Zuständen und Akten

durchdringende und eben damit vollendende. Ja sie ist nicht einmal etwas mit der Sünde nur Gegebenes und mit ihr mehr und mehr Verschwindendes, sondern schon von der Schöpfung an vermittelt sich die ganze Lebens-Entwicklung nur durch Christum, als eine aus Gott, in Gott und zu Gott verlaufende (nicht als eine sündige). Ebenso wird einst Gott Alles in Allem, nicht wenn Alles selbständig außerhalb Christi steht und geht, sondern wenn alles selbständige Leben in Christum hineingebildet ist, in ihm als Ein Geistes-Leib, als Ein Mann zusammengefaßt ist, vgl. Kol. 1. Eph. 1. Endlich, was die Art der Vermittlung Christi betrifft, so ist sie keine äußerlich mechanische, keine bloß werkzeugliche im Allgemeinen, und so auch beim Gebet nicht, als ob er als bloßer Zwischenträger zwischen Gott und Mensch nur für sich dasselbe in Empfang nähme, und sofort es vor Gott brächte. Joh. 16, 26 f. Christus vermittelt in Kraft der Innerlichkeit, einmal sofern Gott in ihm ist und er selber in Gott — dies ist die objective Innerlichkeit —, dazu kommt dann, daß auch die betenden Gläubigen in ihm sein müssen mit Glaube und Liebe, um durch ihn zu Gott beten zu können. Wer Gott als den in Christo wohnhaften und wirksamen Vater gegenwärtig hat und selbst wieder in Christum als unsren Vertreter vor Gott geistig hineintritt, kann in geistiger Wahrheit, nicht bloß mit Worten zu Gott beten durch Christus. Also das *ἐν Χριστῷ*, nämlich das *θεὸς ἐν Χριστῷ* und das *ἡμεῖς ἐν Χριστῷ* — dies vermittelt in vollem Sinn das *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ θεῷ*. Kol. 1, 16. 19 f., vgl. J. T. Beck, Lehrwissenschaft, unter „Vermittlung“ und Leitfaden der

christl. Glaubenslehre, 2. Aufl. S. 133. — ὑπὲρ πάντων ὑμῶν) Statt des seltenen ὑπέρ z. B. Eph. 1, 16. Phil. 1, 4 steht in manchen codices das häufigere περί. ὑπέρ, schon durch seine Seltenheit empfohlen, ist auch bedeutsamer, es stellt nämlich die gläubigen Römer nicht nur als Gegenstand des Dankes dem Apostel gegenüber („wegen euer aller"), sondern versetzt den Betenden sympathisch in ihre Stelle (vgl. Winer über ὑπέρ). — ἡ πίστις) ist Eph. 1, 15. Kol. 1, 4 ebenso als Beweggrund des Dankes namhaft gemacht. Dagegen ist hier die Liebe gegen die Brüder nicht beigesetzt, wie Eph. 1, 15 f. und Kol. 1, 3 f., auch nicht die γνῶσις, wie 1 Kor. 1, 5. In Bezug auf Beides war der Glaube der römischen Christen noch mangelhaft. Cap. 14 und 16, 18 f. Es ist dies ein Beweis, daß Paulus nicht unterschiedslos sein Lob ausstreut, wie eine stehende Complimentirungs-Formel oder als captatio benevolentiae, oder wie es die brüderliche Schwatzhaftigkeit so gerne thut. Auch in dem καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ liegt nichts Gesuchtes, oder „eine populäre Hyperbel" (Meyer); einmal heißt καταγγέλλειν nicht „rühmen", sondern einfach „verkündigen", wie Χριστὸς καταγγέλλεται Phil. 1, 18; und unserem Satz entspricht 16, 19 ἡ ὑμῶν ὑπακοὴ εἰς πάντας ἀφίκετο. Es wurde also gesprochen in der ganzen Welt von ihrem Glauben. Dies aber erklärt sich ganz natürlich aus der Stellung der römischen Gemeinde. Ereignisse und Erscheinungen in der Weltstadt werden weltkundig, so namentlich, wenn daselbst eine Religion Boden gewinnt, die neu entstanden ist und überall großentheils verworfen wird, wie das Christenthum.

Vgl. 1 Kor. 1, 23 ff. Daß aber ihr Glaube wegen seiner Außerordentlichkeit u. dgl. weltkundig sei, davon steht nichts hier; bei einem hervorragenden Glaubensleben spricht Paulus sich stärker aus, z. B. 1 Theff. 1, 3 ff., und Röm. 16, 19 deutet er gerade an, was den Römern bei ihrem weltbekannten Glauben dennoch abging. Wohl aber liegt in dem ganzen Zusammenhang, daß sie als solche, die das Christenthum freimüthig und treu mitten in der Weltstadt bekennen, allgemein anerkannt sind, und so eben auch beitragen zur weiteren Verbreitung des Glaubens in die ἔθνη hinein.

V. 9 und 10: „Denn der Gott, welchem ich in meinem Geiste priesterlich diene am Evangelium seines Sohnes, ist mein Zeuge, wie ich nie unterlasse, euer Erwähnung zu thun jedesmal bei meinen Gebeten, indem ich bitte, ob wohl endlich einmal es mir gerathen wird mit Gottes Willen zu euch zu kommen."

V. 9 f. Da μάρτυς μου durch γάρ mit der vorangehenden Danksagung für den Glauben der Römer zusammenhängt und durch das folgende ὡς mit dem nachfolgenden angelegentlichen Beten für sie, namentlich für das Kommen zu ihnen: so fließen in der Berufung auf Gottes Zeugniß beide Aussagen zusammen, sein Dank für das bei ihnen schon Vorhandene und sein Beten für das Kommen zu ihnen als zu ihrer weiteren christlichen Förderung dienend (V. 11); beide Versicherungen werden als vor Gott wohl erwogen premirt. Es ist diese Betheurung namentlich am Platz (wenn schon nicht da allein, Phil. 1, 8) gegenüber von Unbekannten und Entfernten, zumal da die Römer von

seinem öfteren, immer wieder nicht ausgeführten Vorsatz eines Besuchs gehört hatten (V. 13 vgl. Act. 19, 21) und am Ernst seines Interesses für sie zweifelhaft hätten werden können. Aus ihrem heidnischen Zustand her waren sie ohnedies genug hochtönende Liebesversicherungen gewöhnt, nicht aber die Wahrheit einer so völlig uninteressirten Liebe, die auf rein geistigem Boden beruht. — λατρεύω) auch 2 Tim. 1, 3, steht von allen dem unmittelbaren Dienst Gottes geweihten Handlungen, während δουλεύω auch die mittelbaren Dienstleistungen umfaßt; namentlich findet sich daher λατρεύω vom priesterlichen Dienst Luk. 1, 74; 2, 37. Act. 7, 7; 24, 14. Ebr. 9, 9. 14. Als solcher wird insbesondere die evangelisirende Thätigkeit des Apostels Röm. 15, 16 von ihm beschrieben, jedoch auch der christliche Lebenswandel überhaupt 12, 1 f. sofern er als Opfern sich gestaltet, als persönliche Hingebung an Gott, an seinen persönlichen Willen und an sein Werk. — So giebt hier das ἐν τῷ εὐαγγελίῳ das Mittel und Element des priesterlichen Dienstes an und eben aus dieser priesterlichen Stellung des Apostels am Dienst des Evangeliums, das den Sohn Gottes zum Urheber und zum Gegenstand hat, erklärt sich zugleich, warum für ihn eine Christengemeinde in Rom eine solche Wichtigkeit hat, daß er wegen ihrer Gott dankt und ihrer beständig im Gebet gedenkt. Das Weitere — ἐν τῷ πνεύματί μου ist nähere Bestimmung des Modus des λατρεύειν. Er legt sich priesterliche Dienstthätigkeit bei nicht im Sinn äußerlich priesterlicher Amtshandlungen; nicht in einem Tempel oder an einem Altar vollzieht sich seine priesterliche Verrichtung, sondern innerlich in seinem Geiste. Letzteres aber ist nicht

bloß gleich ἐν τῇ καρδίᾳ μου (Meyer, Philippi und Andere) oder ἐν καθαρᾷ συνειδήσει, ἐκ ψυχῆς, sondern πνεῦμα, das hier ausdrücklich noch mit dem Dienst am Evangelium des Sohnes Gottes verbunden ist, ist eben specifisch evangelisch zu verstehen, sofern des Apostels Thätigkeit am Evangelium bestimmt ist durch den neuen göttlichen Lebensgeist als einen den eigenen νοῦς beseelenden, daher τὸ πνεῦμά μου. Eph. 4, 23. 1 Kor. 2, 12—16. So darf denn auch verglichen werden nicht nur 1 Petri 2, 5, wo von geistigen Opfern die Rede ist, sondern auch Phil. 3, 3 οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες und Joh. 4, 23 προσκυνήσουσιν ἐν πνεύματι. In den letzteren Stellen fehlt der Artikel, weil die Sätze generell gefaßt sind und so der Geist als Generelles in Betracht kommt, dagegen in unsrer Stelle als ein individuelles Eigenthum des Apostels, daher der Artikel wie Eph. 4, 23. So steht auch Röm. 10, 9 ἐν τῇ καρδίᾳ σου neben dem generellen καρδίᾳ πιστεύεται V. 10. — ὡς ἀδιαλείπτως) ὡς, nicht bloß ὅτι, bezeichnet den Grad. Luk. 8, 47. Phil. 1, 8. — μνείαν ποιοῦμαι) ist nicht bloß „gedenken" überhaupt, wie μέμνημαι, sondern wie unser „Erwähnung thun", das namentliche Gedenken bei bestimmter Gelegenheit, besonders beim Gebet. 1 Thess. 1, 2. Eph. 1, 16. Daher gehört das V. 10 folgende πάντοτε ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου dazu: „immerdar bei meinem Gebet, d. h. so oft ich bete." Ohne diese Einschränkung wäre das nie unterlassene Gedenken übertriebener d. h. ein erheuchelter Ausdruck. — δεόμενος) bezeichnet nun noch die bestimmte Form, in welcher er beim Beten, bei den προσευχαί, ihrer gedenkt, nämlich durch Bitten. —

εἴπως (11, 14. Phil. 3, 11 „ob wohl einmal") fügt den Gegenstand der Bitte bei als Wunsch und Bestreben und das noch mit sehnlichem Ausdruck durch das weitere ἤδη ποτέ, ob wohl endlich oder bald einmal. Eben diese Sehnsucht nach Rom bringt ihm dasselbe immer in Erinnerung bei seinen Gebeten. Phil. 4, 10 heißt es „jetzt einmal", das Verbal-Tempus macht den Zeit-Unterschied, hier das Futurum — εὐοδωθήσομαι) wörtlich: im Activ.: „gut führen", im Pass.: „gut fahren", und zwar metaphorisch entweder vom Wohlergehen überhaupt (3 Joh. 2), oder speciell auch vom guten Fortgang einer Unternehmung. 1 Kor. 16, 2. Bei den LXX für das hebräische נָחָה und צָלַח Gen. 24, 21. 27. 2 Makk. 10, 7 mit dem Infin., wie hier. — ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ) Der Apostel will nur so kommen, daß er dabei im göttlichen Willen steht und geht, der eben auch das gute Gelingen, εὐοδοῦσθαι, bedingt; nicht in eigenwilligem Wunsch. Vgl. Jak. 4, 15. 1 Joh. 5, 14. Act. 16, 7. Dabei ist jedoch, wie Röm. 15, 20—28. 1 Thess. 2, 17 f. zeigt, nicht ausgeschlossen die eigene Erwägung dessen, was das Nöthige ist und das Zweckmäßige sein möchte, sowie der Versuch das dafür Erkannte auszuführen. Dem Bitten darf und soll das Suchen und Anklopfen oder der Versuch zur Seite gehen, aber immer mit Beachtung des göttlichen Willens, namentlich wie er offenbar schon ist im göttlichen Wort als Gesetz, wobei denn auch in Erfüllung geht: was sein soll, das schickt sich auch.

V. 11 und 12: „Denn mich verlangt danach, euch zu sehen, damit ich irgend eine geistliche Gnadengabe euch mittheile zu eurer Befestigung, darin liegt aber auch, daß ich in

eurer Mitte zugleich gestärkt will werden durch den beiderseitigen Glauben, euren sowohl als den meinen.“

V. 11. *χάρισμα πνευματικόν*) *χάρισμα* ist der einzelne Antheil an der Gnade oder „Gnadengabe“ im Allgemeinen, darf daher nicht auf Einzelheiten hier beschränkt werden, wie Wundergaben, zumal *πνευματικόν* dabei steht. *πνευματικόν* bezeichnet das Wesen des *χάρισμα* nach seinem Ursprung aus dem göttlichen Geist und nach seiner entsprechenden Beschaffenheit. Es sind nämlich nach dem pneumatischen Begriff des N. Testaments geistige Wirkungen und Kräfte, wie sie dem göttlichen Geist entstammen und seiner Natur entsprechen. Die von Paulus bezweckte Mittheilung befaßt Erzeugnisse und Mittheilungen der vom Geist Jesu Christi ausgehenden Erleuchtung, Heiligung und Tröstung. Auch die Wundergaben sind nicht auszuschließen, denn auch sie waren vom heiligen Geist ausgehende Gaben, bestimmt für den gemeinen Nutzen (*πρὸς τὸ συμφέρον*), unter alle Gläubigen vertheilbar nach dem Maß des Glaubens, also auch mit dem, was den Glauben fördert, zu mehren und zu steigern. Röm. 12, 3 ff. 1 Kor. 12, 7. 8 ff. 30 f. 14, 1. 5. 39: „*ζηλοῦτε τὰ πνευματικά*“. — *εἰς τὸ στηριχθῆναι*) 1 Thess. 3, 13. Zweck der geistlichen Mittheilung ist bei schon Gläubigen nicht Gründung des Gnaden-Lebens, sondern Befestigung durch Stärkung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe eben durch Bereicherung in ihrem geistigen Leben. Dies aber ist Etwas, das auch auf den Mittheilenden zurückwirkt, daher die Wendung, die neben ihrer Befestigung auch die andere Seite mit *δέ* hervorhebt V. 12.

B. 12. τοῦτο δέ ἐστιν συμπαρακληθῆναι ἐν ὑμῖν) Das V. 11 Gesagte heißt auch andrerseits (τοῦτο δέ ἐστιν): es verlange ihn durch die gegenseitige Verbundenheit im Glauben sich selbst zugleich Stärkung zu bereiten. Eine feine Bescheidenheit oder heilige Schmeichelei (Erasmus) ist es in des Apostels Mund nicht; sondern mitten in seiner Missionsthätigkeit, wo es theils spröden, unzugänglichen Boden genug gab, theils den ersten mühseligen Anbau galt, ist es natürliches Bedürfniß, auf einem schon bebauten und für Weiteres empfänglichen Feld, wie bei den römischen Christen, sich zu erfrischen unter dem Austausch im gemeinsamen Glauben. So empfängt der Mittheilende selbst wieder belebende Anregung. — συμπαρακληθῆναι) ist abhängig vom Hauptverbum ἐπιποθῶ, eben daher steht dabei kein ἐμέ, so wenig als V. 11 bei dem parallelen ἰδεῖν; dagegen bei der gewöhnlich angenommenen Verbindung mit εἰς τὸ vor στηριχθῆναι ὑμᾶς mußte gerade im Gegensatz zu diesem ὑμᾶς auch ἐμέ stehen, oder mußte es auf die ὑμᾶς V. 11 bezogen werden, was aber neben ἐν ὑμῖν, obgleich Hengel dies durch in animis vestris erklärt, nicht angeht. Neben ἐν ὑμῖν drückt nun das συν in παρακληθῆναι „zugleich mit euch" aus. Für παρακαλεῖν reicht unser „trösten" nicht aus; es bezeichnet zunächst jeden den jeweiligen Umständen entsprechenden Aufruf und Zuspruch, sei er dann bittender und einladender Art (Act. 2, 40), oder anmahnender, erweckender und tröstender; dann bedeutet es auch ohne Einschränkung auf Zuspruch überhaupt ermuntern und stärken, innerlich beleben und kräftigen. Vgl. Kol. 2, 2. 2 Theff. 2, 17. 1 Theff. 3, 2 (beidemal neben

$\sigma\tau\eta\varrho\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$). Das Tröstende ist nun namentlich auch hier nicht auszuschließen, da der Apostel (wie alle wahren Christen) immerdar in reicher Leidens-Gemeinschaft mit Christo stand. 2 Kor. 1, 3 ff.

Daß es nun an ihm nicht gefehlt hat, seines ausgesprochenen Wunsches theilhaftig zu werden, das versichert Vers 13.

V. 13: „Ich will euch aber nicht vorenthalten, Brüder, daß ich oft den Vorsatz faßte zu kommen zu euch, und bis jetzt verhindert wurde, auch unter euch einer Frucht mich zu erfreuen, wie auch unter den übrigen Heiden-Völkern."

V. 13. Der Wunsch, die Römer zu sehen, das ἐπιποθεῖν V. 11, war also schon öfters zum Vorsatz geworden (προεθέμην), eben weil es ein vieljähriger Wunsch war. 15, 23. Das καὶ ἐκωλύθην ist nicht von ὅτι zu trennen, auch nicht einzuklammern. — Ueber die Hindernisse vgl. V. 10: ἐν τῷ θελήματι θεοῦ und 15, 20 ff. Das ἵνα τινὰ κ. τ. λ. knüpft sich nicht bloß an προεθέμην, sondern auch an ἐκωλύθην an, da letzteres mit jenem nur durch καὶ verbunden ist. Es ist der vorgenommene, aber auch bis dahin verhinderte Zweck. — καρπὸν ἔχειν vereinigt Frucht gewinnen und Frucht genießen in sich. Daß der Gewinn auch in ἔχειν liegt, vgl. Matth. 19, 16. Was für eine Frucht der Apostel meint, ist nach V. 5 und 11 deutlich; es ist hiernach das Glaubens-Leben, geistiges Leben, das er hervorbringen und weiter fördern will. Beides liegt ganz natürlich in „Frucht", und der darin für ihn liegende Genuß ist in V. 12 angedeutet. Vgl. Joh. 4, 36. — καὶ ἐν ὑμῖν καθὼς καὶ) eine solche Wiederholung des καὶ in

beiden Gliedern der Vergleichung finden wir auch Matth. 18, 33. 1 Thess. 2, 14.

V. 14 f. „Griechen wie Barbaren, Weisen (Verständigen) wie Unverständigen bin ich zu Dienst verpflichtet; dem gemäß, so viel an mir ist, ist Bereitwilligkeit vorhanden, auch euch in Rom einmal (Aorist) das Evangelium zu verkündigen."

V. 14. Der rastlose Trieb des Apostels, überall für seine göttliche Aufgabe fruchtbar zu wirken, gründet sich nicht auf Ehrgeiz und eben so wenig auf einen über seine individuellen Grenzen greifenden Eifer (2 Kor. 10, 15 f.), sondern (gemäß V. 1 und 5) auf sein Pflichtbewußtsein. — *ὀφειλέτης εἰμί*) einer der zu einer Leistung, einem Dienst verpflichtet ist, 1 Kor. 9, 16. Zu welchem Dienst, ist hier schon V. 5 näher bestimmt und wird V. 15 durch *εὐαγγελίσασθαι* noch einmal ausgesprochen, vgl. 1 Kor. 9, 16. 2 Kor. 11, 28. — *Ἕλλησίν τε καὶ βαρβάροις*) zerlegt die *πάντα τὰ ἔθνη* V. 5 und 13, den ganzen Völker-Begriff, nach dem politischen Cultur-Gegensatz ohne specielle Rücksicht auf die Römer, jedoch sie einschließend V. 13 und 15, — unter welchem der beiden Namen? bestimmt Bengel am einfachsten: „Graecis hos annumerat, ad quos Graece scribit." Vgl. V. 16 und 2, 9 f.; 10, 12. Die griechische Sprache war in Rom unter den Kaisern nicht nur als Schriftsprache verbreitet, sondern auch als Conversations- und Geschäftssprache, sogar bis zu Frauen und Kindern herab. — *σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις*) theilt unter den Völkern, bei Hellenen und Barbaren die Individuen ein nach dem Gegensatz der Bildungsstufe. Dieser Gegensatz kann sich auch bis in die christlichen Kreise selbst

hinein ausdehnen. Vgl. Luk. 24, 25. Gal. 3, 1. 3. Röm. 16, 19. Eph. 5, 15. Aber auch unter den Barbaren findet sich der relative Gegensatz von Wissenden und Unwissenden. Keine national-politische und keine persönliche Bildung macht das Evangelium entbehrlich; ebenso kein Mangel an Beidem schließt von demselben aus. 1 Kor. 1, 27 ff. — Die Barbaren haben in ihrer Art, wie die Hellenen, solche, die σοφοί sind, im Besitz irgend einer namhaften Bildung. Ob dies die Hellenen den Barbaren zugestehen, kommt für den Apostel nicht in Betracht, der nicht vom hellenischen Standpunkt aus urtheilt. — ἀνόητοι sind, die der Bildung nicht nur entbehren, — was sehr relativ sein kann —, sondern auch, die schwer fassen, Ungebildete und schwer zu Bildende, vgl. Luk. 24, 25. Gal. 3, 1. 3. Das Evangelium bricht sich also an keiner Bildungsstufe, an keiner national-politischen und an keiner individuellen Cultur-Differenz, es assimilirt sich aber eben so wenig weder der Welt-Bildung und Weisheit, noch der Welt-Roheit und Unwissenheit; es gibt nicht ein besonderes cultivirtes Evangelium für Gebildete, oder ein uncultivirtes Bauern-Evangelium. Es bleibt in allen Fällen die göttliche Weisheit in einer Einfalt, welche für die falsche Weisheit als Thorheit gilt, der sich aber der Gebildete und der Ungebildete assimiliren muß, wenn er die Frucht des Evangeliums will. 1 Kor. 1 und 2.

V. 15. Das οὕτως folgert aus V. 13 f.: „solcher Weise", „demgemäß" (1 Kor. 11, 28; 14, 25); nämlich: als verpflichtet für Alle (V. 14) und bei Allen begierig nach Frucht (V. 13), will ich auch in Rom, dem Alle beherrschenden und vereinigenden Mittelpunkt, für das Evangelium

wirken. — τὸ κατ᾽ ἐμέ) steht gewöhnlich absolut, „so viel an mir ist". Die anderen Erklärungen, namentlich die mit πρόθυμον das τό verbindet, s. bei de Wette. Jene gebräuchliche Bedeutung ist alt und eben hier am passendsten, da der Apostel vorher nicht von ihm abhängige Verhinderungen seines persönlichen Erscheinens genannt und die Ausführung vom Willen Gottes abhängig gemacht hat. V. 13 und 10. Seinerseits nun, soviel unter solchen Umständen von ihm abhing, blieb die Geneigtheit in Rom zu evangelisiren und eben daher, da es bis jetzt noch nicht mündlich geschehen konnte, wollte er es nun schriftlich thun. — πρόθυμον) wie 3 Makk. 5, 26 substantivisch, Geneigtheit, mit Supplirung von ἐστίν, wie 2 Kor. 8, 11. Bei dem unzweifelhaft substantivischen Gebrauch des Neutrum kann, wie bei Substantiven, auch der Artikel wegbleiben, was hier nach τὸ κατ᾽ ἐμέ um so näher liegt.*) — Daß εὐαγγελίζεσθαι nicht nothwendig nur Verkündigung des Evangeliums unter Nichtchristen bedeutet (Hofmann), sondern auch Weiterbau auf schon gelegtem Glaubens-Grund einschließen kann, zeigt Röm. 15, 20 die Gegenüberstellung beider Evangelisier-Weisen.

V. 16 und 17: „Nicht nämlich schäme ich mich des Evangelii, denn göttliche Kraft ist es, Jedem zum Heil, der glaubt,

*) Aus dem Bisherigen ergibt sich die Lehre: die gute Absicht und das im Allgemeinen Zweckmäßige, ja Pflichtmäßige (V. 14) reicht dem wahren Diener Gottes noch nicht hin, einen bestimmten Schritt zu thun über das gerade Vorliegende hinaus (wie hier eine Missionsreise nach Rom), so lange bestimmte Hindernisse und namentlich, wie 15, 19—24, nähere Pflicht-Verhältnisse vorliegen. Diese lassen dann die Ausführung nicht als eine von Gott wohlberathene erscheinen. V. 10.

sowohl dem Juden vor Allem, als auch dem Griechen. (17) Göttliche Gerechtigkeit nämlich wird darin geoffenbart von Glauben aus in Glauben hinein, gemäß der Schriftstelle: „leben soll der Gerechte von Glauben aus.""

V. 16. Das lang verzögerte Auftreten des Apostels in Rom konnte auch den Schein oder die Verdächtigung erweckt haben, als hätte er vor der Schmach sich gescheut, womit die öffentliche Verkündigung des Evangeliums in der stolzen Weltstadt verbunden sein mußte, darum hebt er V. 16 seine Ueberzeugung an die göttliche Lebenskraft des Evangeliums für den Glauben hervor, die ihm den Muth verleihe, überall dasselbige zu verkündigen. V. 17 beginnt er dann den schriftlichen Vortrag des Evangeliums für die Römer (vgl. V. 15), indem er demselben den eigenthümlichen Offenbarungs-Gehalt des Evangeliums summarisch voranstellt. — Nimmt man an, daß mit den Juden unter Claudius eben auch die Judenchristen, die ja in Rom nach Act. 28, 22 nur als jüdische Secte betrachtet wurden, vertrieben worden waren, daß also bis zur erlaubten Rückkehr die römische Gemeinde nur aus Heidenchristen bestand, mit der Rückkehr der jüdischen Christen eine Art Neubildung der Gemeinde einzutreten hatte, bei welcher es galt, ansetzenden Trennungen (Röm. 16, 17 ff.) zu begegnen und die verschiedenen christlichen Gesellschaftskreise (16, 5. 15) in der Einen Glaubens-Gemeinschaft des Einen Evangeliums zu vereinigen und zu fördern, so begreift sich um so eher, 1) wie Paulus diesen Zeitpunkt gerade geeignet fand für eine genaue Auseinandersetzung des Evangeliums gegenüber von jüdischen und heidnischen Vorurtheilen und Anmaßungen;



2) wie er sein bisheriges Nichtkommen gerade auch gegen den Schein in Schutz nimmt, als hätte er gegenüber der claudiusischen Verfolgung aus Scham der Verkündigung des Evangeliums in Rom sich entzogen.

Wir haben hier drei γάρ: Vers 16 mit seinem ersten γάρ ist auf die beiden Verse 14 u. 15 zu beziehen, nicht bloß auf V. 15. Der Grund, warum er ohne Unterschied der Bildungsstufen seinem pflichtmäßigen Dienst am Evangelium unter allen Nationen nachkommen will, selbst in Rom, wo die Welt-Macht in allem ihrem Selbstgefühl, in all' ihrem Glanz und all' ihrem Wust sich concentrirt — der Grund ist, daß er sich des Evangeliums nicht schämt, obgleich er wußte, daß es den Hellenen als Thorheit galt wie den Juden als Aergerniß. Mittelbar liegt zugleich darin, daß ihn bisher nicht Scham abgehalten hat nach Rom zu kommen. Vgl. 1 Kor. 1, 18. 22 f.; 3, 18. 2 Kor. 6, 8 f. Act. 17, 18. 32. 2 Tim. 1, 8. — Hiezu kommt ein zweites γάρ in den Worten: δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστίν. Der Grund nämlich wiederum davon, daß er sich nicht schämt des Evangeliums, ist die demselben innewohnende Kraft, seine göttliche Kraft, die überall unter Gebildeten und Ungebildeten nur Eines anspricht, den Glauben, welcher als Bedingung des Heils jeder Bildungsstufe ebensowohl nöthig als möglich ist. — Endlich das dritte γάρ V. 17 begründet dann wieder diese göttliche Heilskraft des Evangeliums aus seinem specifischen Offenbarungs-Gehalt. Also des Apostels Pflicht-Bewußtsein und Muth ruht weder im Selbstvertrauen oder eigenen Kraft-Gefühl, noch auf äußeren Verbindungen und Constellationen, sondern allein im klaren Bewußtsein von der

inneren Kraft des Evangeliums und von dem allgemeinen Heilsbedürfniß der Menschen. — ἐπαισχύνομαι) (im N. Testament nicht nur mit ἐπί, sondern auch mit Accus. Mark. 8, 38. Luk. 9, 26) involvirt die Wirkung der Scham: aus Scham sich einer Sache entziehen. — τοῦ Χριστοῦ nach τὸ εὐαγγέλιον ist zweifelhaft — δύναμις θεοῦ ἐστίν). Das Evangelium ist nicht nur begleitet von göttlicher Kraft, oder wird gar erst durch Hinzuthun menschlicher Kraft und Weisheit und dergleichen wirksam zum Heil; sondern prägnant sagt der Apostel: in sich selbst unmittelbar ist es Gottes Kraft. δύναμις θεοῦ (ebenso 1 Kor. 1, 18, vgl. 24) heißt Kraft, wie sie Gott eigen ist, und von Gott ausgeht 2 Kor. 4, 7, wo Gegensatz ist: μὴ ἐξ ἡμῶν. Es ist eben der Gegensatz zur menschlichen und sonstigen Kraft; es soll die Natur, das Wesen bezeichnet werden, es ist generelle Bezeichnung, daher fehlt der Artikel vor δύναμις und vor θεοῦ. Göttliche Kraft ist schöpferische Lebenskraft, diese ist dem Evangelium innerlich. Es ist kein schwaches Menschen-Wort oder todter Buchstabe, sondern lebendiges und belebendes Wort, denn es ist ῥῆμα θεοῦ, Produkt und Organ des göttlichen Geistes (Eph. 6, 17. 1 Kor. 2, 4 f. 10. 13) und sein in dieser Geisteskraft bezeugter Inhalt ist Jesus Christus, der Sohn Gottes (Röm. 1, 3—5), die persönliche Selbstdarstellung der auf das Heil berechneten δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν, die Gott entstammende Weisheit, heiligende Gerechtigkeit und Erlösung (1 Kor. 1, 23 f. 30, vgl. 2 Kor. 2, 16 f. 4, 7) —; und dies Alles ist das Evangelium eben als verkündigtes und geschriebenes Wort V. 15, nicht nur seiner Idee nach. — σωτηρία faßt die ganze Bestimmung

und Wirkung des Evangeliums zusammen, wie 1 Kor. 1, 21 *σώζειν* steht; daher heißt es Eph. 1, 13 „*εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας*“ oder Jak. 1, 21 „*ὁ λόγος ὁ δυνάμενος σῶσαι τὰς ψυχάς.*“ *σωτηρία* bildet den Gegensatz zu *θάνατος* (2 Kor. 7, 10) und zu *ἀπώλεια*. Matth. 18, 11. Phil. 1, 28. *σωτηρία* ist so allerdings zunächst negativ die Rettung aus der Sünde, aus ihrem Verzehrungs-Prozeß und dem daraus hervorgehenden Untergang; aber es ist diese Rettung mit ihrem positiven Gut eine Rettung aus dem Sünden-Tod in sein entgegengesetztes Element, in das Leben des göttlichen Reiches. Matth. 1, 21. 1 Tim. 1, 15. Ebr. 5, 9. 1 Thess. 5, 9. 2 Tim. 4, 18. Luk. 18, 26 vgl. 25. Die *σωτηρία* begreift daher als Rettung von der Sünde auch die Sündenvergebung (Luk. 1, 77); aber die evangelische Sündenvergebung unterscheidet sich von jeder andern eben dadurch, daß sie Gotteskraft ist, sie ist verbunden mit einer positiven Wirkung, mit der Neubelebung und der Wiedergeburt. Vgl. Eph. 2, 5 mit Kol. 2, 13: „*συνεζωοποίησε σὺν τῷ Χριστῷ χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα.*“ Tit. 3, 5. Jak. 5, 20. Eben durch diese Neubelebung fällt in die evangelische *σωτηρία* auch eine ethische Begabung mit ihrer Entwicklung, der Heiligung. 2 Thess. 2, 13. Endlich die persönliche und zuständliche Vollendung der *σωτηρία*, der Abschluß der Rettung, ist die künftige Herrlichkeit, unser „Seligkeit“. 1 Petri 1, 5. 8 f. 2 Tim. 4, 18. 1 Thess. 5, 8. Röm. 5, 10. Es ist also die evangelische *σωτηρία* in ihrem vollen Begriff eine Rettung in's ganze Heil mit einer Entwicklung, welche das Diesseits und das Jenseits umfaßt; daher im Unterschied von jeder andern *σωτηρία* die

neutestamentliche σωτηρία αἰώνιος heißt Ebr. 5, 9. Gemäß dieser Rettungs-Bestimmung als δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν trägt das Evangelium die ganze Gotteskraft in sich, wie sie unter Vergebung der Sünde neues Leben gibt mit heiligender und beseligender Wirkung. Die Entwicklung aller dieser Rettungs-Akte vermittelt eben das Evangelium. Die Wirkung der σωτηρία ist daher kurz gesagt ζῆν V. 17, ζωή im vollen ewigen Sinn (Röm. 6, 23. Joh. 3, 15—17. Luk. 9, 24 mit 17, 33), wie die Wirkung des Gegentheils die ἀπώλεια ist, nicht als schlechthinige Vernichtung, als Nichts, sondern als θάνατος 6, 23, θάνατος εἰς τὸν αἰῶνα Joh. 8, 24. 51 vgl. mit 5, 24. 6, 40. 47. Die Sünde führt zur Abtödtung und Abgetödtetheit des wahren, des ewigen Lebens, zum Verlust des selbständigen, gottähnlichen Bestehens; dies ist ἀπώλεια. — παντί) steht entgegen jeder äußerlichen Beschränkung, also auch dem jüdischen Particularismus; aber es wird qualitativ beschränkt durch τῷ πιστεύοντι, also in der Universalität findet qualitative Auswahl statt vermöge einer subjectiven Bedingung, vermöge des πιστεύειν. Dies bildet den Gegensatz zu jedem absoluten Heils-Universalismus und jedem absoluten Objectivismus, stütze er sich nun auf Taufe (noch ohne Glauben) oder auf letzte Oelung, auf göttliche Allmacht oder göttliche Liebe u. s. w. Wo sonach kein Glaube ist, ist das Evangelium keine göttliche Kraft zum Heil; und nicht πίστις bloß als etwas objectiv Gegebenes oder als passive Zuständlichkeit des Menschen, als schlummernde Disposition ist vorausgesetzt, sondern πιστεύειν, und dies ist ein spontaner Akt, eine persönliche Thätigkeit und Stellung des Subjects zum Evangelium —, dies fordert das Evan-

gelium selber, wenn es Heil bringende Gotteskraft sein soll.*) Sagt man: „Der Mensch kann von sich selber nicht glauben," so ist dies eben so richtig oder unrichtig, als wenn man sagt: „Der Mensch kann von sich selber nicht sehen" — richtig ist, er kann es nicht ohne das ihm verliehene Organ, ohne den ihm gegebenen Gegenstand und ohne die Erregung der Sehkraft durch das ihm gegebene Licht, — Alles dies ist Sache des göttlichen Schaffens und Waltens; aber auf Grund davon muß der Mensch eben selber mit seinem Organ und dessen Kraft activ werden in der dem Gegenstand entsprechenden Weise. Ebenso ist es beim Glauben. — Im evangelischen Sinn ist nun *πιστεύειν* nicht bloßes Vertrauen gegenüber einer Verheißung, denn das Evangelium des Herrn und der Apostel kommt nicht als bloße Verheißung — dies ist es in der Prophetie V. 2 —, sondern als erfüllte Verheißung, als Kunde vollendeter Thatsachen, als Verkündigung des erschienenen Sohnes Gottes mit Berufung zum Gehorsam gegen ihn (V. 3—7) und Mittheilung geistlicher Gaben V. 11; es bringt die *χάρις* als *δωρεά*, nicht als bloße *ἐπαγγελία* 5, 17. Eph. 2, 8. Auf Grund seiner die Verheißungen erfüllenden Gotteskraft fordert das Evangelium eine seiner Lehre und Kraft sich anvertrauende Aufnahme und unterwürfige Hingabe, *ὑπακοὴ τῆς πίστεως* V. 5, vgl. 6, 17: *ὑπηκούσατε ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς* und 10, 16: *ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ* parallel dem *πιστεύειν*. 2 Thess. 1, 8. Es ist also unleugbar der

---

*) Melanchthon: ‚Non enim ita intelligatur haec efficacia (*δύναμις θεοῦ*), ut si de calefactione loqueremur: ignis est efficax in stramine, etiam si stramen nihil agit.‘

Glaube ein ethischer Akt, wenn schon nicht ein äußeres Thun, ein *ἐργάζεσθαι*; er ist ein Herzensakt, ein innerer, über die persönliche Gesinnung und Stellung entscheidender Akt, während *ἐργάζεσθαι* nur ein darüber noch nicht entscheidendes äußeres in's Werk Setzen ist. Im *πιστεύειν* gegenüber dem Evangelium entspricht der Mensch aus freier Ueberzeugung und Entschließung dem, was das Evangelium ausspricht und anspricht, und zwar entspricht er demselben im Herzen (10, 10: *καρδίᾳ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην*), im Centrum des persönlichen Lebens, wo sich die psychologischen Functionen eben zu spontaner Thätigkeit zusammenfassen. Das *πιστεύειν* ist nun aber seinem Gegenstand und Inhalt nach, und so auch seiner innern Bedeutung und Wirkung nach nicht auf allen Stufen der Offenbarung Ein und Dasselbe, wenn es schon seinem Wesen nach sich gleich bleibt, wie Ebr. 11, 1 ff. zeigt, wo aber doch alle die aufgezählten Glaubensstufen als noch nicht den Heils-Empfang bewirkend bezeichnet werden, V. 39 f. vgl. 9, 15. Auch in den Evangelien ist der Glaube noch niedrigerer Art und weniger umfassend, weil sich da die Selbstoffenbarungen Christi erst vorbereiten und zu entwickeln anfangen und namentlich die *σωτηρία αἰώνιος* noch nicht vollbracht ist. Erst nachdem dies geschehen ist und im apostolischen Evangelium nun dargeboten wird zum Glauben, erhält der Glaube seinen vollen, bestimmt evangelischen Begriff: Da ist es der geistige Herzensakt von Seiten des Menschen, wodurch er dem in Christo realisirten und im Evangelium dargelegten Heil und Heilsweg Gottes entspricht, indem er Beides als göttliche Wahrheit in selbstthätigem Denken und Wollen ergreift, es sich zueignet und aneignet. Vgl. auch *οἱ λαμβάνον-*

τες 5, 17, was eben die πιστεύοντες sind. Joh. 1, 12. In der Aneignung durch νοεῖν, durch Denken und Wollen, bildet sich der Glaube ebensowohl als Erkenntniß und Anerkenntniß oder als Ueberzeugung aus, wie als Vertrauen und Hingebung: dies sind Glaubens-Aeußerungen. Es gibt deprimirte Gemüths-Zustände, wo bei dem Menschen diese Glaubens-Aeußerungen darniederzuliegen oder zu fehlen scheinen, ihm selbst nicht zum Bewußtsein kommen, sich nicht bestimmt ausprägen können, und es fehlt ihm doch nicht am Glauben selbst, indem die göttliche Wahrheit sein Herz ergreift und er im Herzen sie zu ergreifen, festzuhalten sucht, ihr sich innerlich unterwirft u. s. w.*) — Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι) ist Eintheilung der Menschheit vom Standpunkt des jüdischen Monotheismus aus, während die Eintheilung V. 14 vom hergebrachten Standpunkt der Weltcultur ausgeht. Ἕλληνι begreift also im Gegensatz zum Juden alle Polytheisten oder Heiden. Gal. 3, 28. Kol. 3, 11. Eben nun vom Standpunkt des Monotheismus aus, nicht aber vom Standpunkt des jüdischen Particularismus ist das Prädicat Ἰουδαίῳ πρῶτον zu verstehen. Der letztere legt dem Juden das Heilsprivilegium bei auf Grund der Nationalität 2, 17 ff. 9, 6 ff.; er reagirt eben gegen das voranstehende παντὶ πιστεύοντι und gegen das dem Ἰουδ. τε πρῶτον nachfolgende καὶ Ἕλληνι. Durch Letzteres ist der Heide auf Grund des Glaubens dem Juden wesentlich im

---

*) Ein Wink für Behandlung der Angefochtenen, die selber nicht in's Klare kommen können, und mit den Glaubensdefinitionen: „festes, heiteres Vertrauen, Ueberzeugung“ sich quälen; wie umgekehrt Leichtfertige mit dem bloßen „Fürwahrhalten, Beifall geben“ sich sicher machen.

Heilsantheil gleichgestellt: *τέ — καί* bezeichnet bei dem Hinzugefügten das Gleichmäßige s. Hartung Partikellehre I, S. 99. Das *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον* läßt daher nicht eine solche Heils-Bevorzugung des Juden zu, wodurch die Hellenen wirklich benachtheiligt wären, die Juden als solche ein messianisches Privilegium hätten, vgl. 10, 11 f. Gal. 3, 28 f. 1 Kor. 12, 13. 27. Phil. 3, 3 f. 7, 14 f. Auf der andern Seite liegt in *Ἰουδαίῳ πρῶτον* auch nicht eine bloße formale Priorität der Zeit, daß an die Juden zuerst und dann erst an die Heiden das Heil käme. Die Priorität der Zeit im Verhältniß zum Heil wurzelt bei den Juden in einer wesentlich vorhandenen Priorität ihres Heilsverhältnisses. Schon von den Vätern her genießen sie bundesmäßig den reellen Vorzug der nationalen Heils-Bestimmung oder Verheißung und Heils-Vorbereitung, und eben daraus fließt (Act. 3, 25 f. 13, 32 f. 46) das *ἀναγκαῖον*, die aus der Verheißung resultirende Nothwendigkeit, den Juden zuerst das Evangelium zu verkündigen. Joh. 4, 22. Röm. 1, 2; 3, 1 f.; 9, 5; 11, 24. Indem der Jude von den Propheten an bis auf die Apostel herab erster Empfänger des Evangeliums war, war er ebendamit auch vor Andern, vor den Heiden, war potissimum befähigt und berufen zum Glauben und Heil (Act. 3, 25 f.); er war aber dazu auch vor Andern verpflichtet und so vor Andern verantwortlich für den Unglauben und reif zum Gericht; daher ebenso *θλῖψις — ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν — Ἰουδαίου τε πρῶτον* 2, 9 f. Vgl. zu dem Ganzen auch noch Matth. 10, 5 f.: „*εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε — πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ;*“ 16, 4 ff.: „*γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ*

— προσέχετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων;“ 23, 34 ff. Act. 13, 46. Röm. 10, 21.

V. 17 wird die in Vers 16 angegebene Heilskraft des Evangeliums für Gläubige begründet und erklärt (γάρ) aus seinem Offenbarungs-Inhalt mit näherer Bestimmung seines Verhältnisses zum Glauben. Vgl. über den ganzen Gegenstand die Ausführungen im Leitfaden der christlichen Glaubenslehre § 31. und für diesen Vers namentlich 1, c, Anmerkung 2. 2. Aufl. S. 186 ff. — ἀποκαλύπτειν heißt: vorher Verdecktes enthüllen, so daß es, wenn es um geistiges Gebiet sich handelt, zur inneren Erkenntniß und Erfahrung kommt. Diese Enthüllung kann geschehen schlechthin innerlich, unmittelbar durch den Geist in den Geist (1 Kor. 2, 10. Eph. 3, 5), oder zugleich äußerlich, vermittelt durch Lehrwort (λόγος), auch in Verbindung mit thatsächlicher Darstellung in äußerer Erscheinung, mit φανέρωσις (16, 25. Eph. 3, 5 mit Kol. 1, 26). φανεροῦν steht namentlich von der allgemeinen Natur-Offenbarung 1, 19; diese Natur-Offenbarung heißt aber nie ἀποκάλυψις, wie die christliche φανέρωσις, weil bei jener die Erkenntniß nicht zugleich innerlich vermittelt ist durch Geist und Wort, sondern dem menschlichen νοεῖν für sich gegenüber den äußeren Thatsachen überlassen ist. V. 19 mit 20. Dagegen steht φανεροῦν auch von der besonderen Offenbarung (ἀποκάλυψις), sofern diese zugleich auch mit augenscheinlichen, factischen Darstellungen verbunden ist. Röm. 3, 21. 1 Tim. 3, 16. 1 Joh. 1, 1 f. Demnach ist ἀποκαλύπτειν umfassender, als φανεροῦν, indem es das Letztere in sich schließen kann als Mittel, während φανεροῦν als solches das ἀποκαλύπτειν nicht in sich schließt;

das φανερωθέν kann vielmehr innerlich verdeckt bleiben, κεκαλυμμένον. (2 Kor. 4, 3 vgl. V. 2 u. 3, 14); dagegen die ἀποκάλυψις begreift die innere geisteskräftige Erschließung in sich. Matth. 16, 17. 11, 25—27. 1 Kor. 2, 7 f. 10. Eph. 1 17 f. 3, 3—5. Gal. 1, 12. 16. Dies ist an unsrer Stelle wohl zu beachten, um den richtigen Begriff zu erhalten, wie im Evangelium die Gerechtigkeit Gottes an den Glauben kommt durch ἀποκαλύπτειν, d. h. so, daß die Gerechtigkeit Gottes geisteskräftig sich innerlich zu erkennen und zu erfahren gibt, daß also die evangelische Rechtfertigung als geistiger Akt vom göttlichen Geist, dem Princip des ἀποκαλύπτειν, aus im Geist des Glaubenden sich vollzieht. Eben als solche geisteskräftige Erschließung nach innen, als ἀποκαλύπτειν εἰς πίστιν ist das Evangelium mit seinem Inhalt der δικαιοσύνη θεοῦ eine δύναμις θεοῦ, setzt aber als innere geistige Erschließung eben auch Glauben voraus und geht nur in Glauben ein, daher hier die nähere Bestimmung: ἐκ πίστεως — εἰς πίστιν. Sonach enthüllt sich im Evangelium dem Glauben, und nur dem Glauben in heilskräftiger Weise eine Gottes-Gerechtigkeit, die sonst nirgends und nie enthüllt worden ist und wird. Das ἀποκαλύπτειν im Evangelium also von bloßer Ankündigung zu verstehen, ist Verflachung und Veräußerlichung des Begriffs von ἀποκάλυψις und der Gotteskraft des Evangeliums. Auch widerspricht es schon dem parallelen ἀποκαλύπτεται ὀργὴ θεοῦ V. 18, wo keine bloße Ankündigung des Zornes Gottes, überhaupt nicht eine nur äußerliche Darstellung für die Heidenwelt gemeint ist, auch nicht ein innergöttlicher Zornesspruch oder verurtheilende Declaration, wie man

V. 17 eine rechtfertigende aus ἀποκαλύπτεται δικαιοσύνη machen will, sondern (vgl. V. 24 ff. 2, 15) eine thatsächliche und erfahrungsmäßige Offenbarung des Zornes Gottes, welche im inneren und äußeren Zustand der Heidenwelt sich wirksam macht und zu erfahren gibt. Auch geschieht doch nicht schon die Ankündigung des Evangeliums ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, als ob sie den Glauben schon voraussetzte. Daher mußte man auch ἐκ πίστεως εἰς πίστιν von ἀποκαλύπτεται abtrennen und mit δικαιοσύνη θεοῦ verbinden, wieder gegen die Verbindung von V. 18, wo ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν zu ἀποκαλύπτεται, nicht bloß zu ὀργὴ θεοῦ gehört. Zu der Verbindung ἐκ πίστεως ἀποκαλ. ist zu vergleichen Gal. 3, 22; zu ἀποκαλύπτειν εἰς vgl. Röm. 8, 18. Als nähere Bestimmung zu δικαιοσύνη θεοῦ müßte ἐκ πίστεως den Artikel vor sich haben, zumal bei der Entferntheit von δικαιοσύνη, vgl. Winer § 20, 4. Vollends abenteuerlich ist es, ἐκ πίστεως mit δικαιοσύνη θεοῦ zu verbinden und εἰς πίστιν mit ἀποκαλύπτεται. Beides, ἐκ πίστεως und εἰς πίστιν, ist also mit ἀποκαλύπτεται zu verbinden und es involvirt unser Vers so die beiden Sätze: 1) Göttliche Gerechtigkeit wird im Evangelium innerlich aufgeschlossen ἐκ πίστεως; 2) sie wird im Evangelium innerlich aufgeschlossen εἰς πίστιν. Beide Bezeichnungen, ἐκ und εἰς zusammengestellt, weisen am einfachsten auf eine Bewegung oder Handlung, die von wo ausgeht und wohin eingeht. Dies sind denn auch die überall im N. Testament auftretenden Grundanschauungen, daß eben die innere göttliche Heilsaufschließung, nicht aber die äußere Heilsverkündigung, Folge des Glaubens ist, ihn zur Bedingung und Voraus-

setzung hat, im Glauben ihren Anfang nimmt (*ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως*); daß sie ferner ebenso in Glauben fort und fort eingeht, sich innerlich immer mehr mittheilt bis zur Vollendung. Ohne *πίστις* kann das Evangelium wohl verkündigt und gehört werden, aber sein Heils-Inhalt wird nicht *ἀποκάλυψις*, sondern bleibt *κεκαλυμμένον*. 2 Kor. 4, 3 f. vgl. 3, 14—16. — *εἰς πίστιν* kann hier namentlich nicht heißen: zum Zweck, zur Erweckung des Glaubens, denn in dem vor *εἰς πίστιν* stehenden *ἐκ πίστεως* wird ja Glaube schon vorausgesetzt. Durch *εἰς πίστιν* ist der Glaube dargestellt als das, in was die rettende göttliche Gerechtigkeits-Erschließung eingeht in Folge des schon vorhandenen Glaubens; die göttliche Gerechtigkeit bleibt also, wo sie *ἐκ πίστεως ἀποκαλύπτεται*, dem Glauben nicht etwas Aeußerliches, sondern in den Glauben hinein erschließt sie sich; die göttliche Gerechtigkeit wird der gläubigen Menschen Eigenthum. Gal. 3, 22: „*ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως — δοθῇ τοῖς πιστεύουσιν*." So wird das *ἀποκαλύπτ. εἰς* Röm. 8, 18 gebraucht von der künftigen *δόξα*; sie soll erschlossen werden *εἰς ἡμᾶς* d. h. in uns hinein, wodurch sie nach V. 17. 21 eben unsre *δόξα*, unser Eigenthum wird. Vgl. auch 1 Thess. 1, 5: Unser Evangelium *ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς* — ein inneres Eingehen des Evangeliums, indem es eben *οὐκ ἐν λόγῳ μόνον, ἀλλὰ ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ* erfolgte. Die gleiche Verbindung ist Röm. 3, 21 f.: *πεφανέρωται δικαιοσύνη θεοῦ εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας*. Nur ist deswegen an unsrer Stelle nicht zu sagen: *πίστιν* stehe für *πιστεύοντας*, nicht die Personen will der Apostel hier premiren, sondern die geistige Qualität, durch welche

diese Offenbarung von der Person empfangen wird.*) — *δικαιοσύνη θεοῦ*). Dieselbe Verbindung findet sich 3, 21. 26; 10, 3. 2 Kor. 5, 21. Phil. 3, 9. 2 Petri 1, 1. Ueber den Mangel des Artikels vgl. zu *δύναμις θεοῦ* V. 16. Die an und für sich so einfachen deutlichen Worte haben von Alters her bis in die neueste Zeit bei den Auslegern nicht nur verschiedene, sondern sogar entgegengesetzte Erklärung erfahren — ein Beweis, daß es den Erklärungen am objectiven Grunde und Boden fehlt. *δικαιοσύνη θεοῦ* ist hier sichtbar Bezeichnung des Gesammt-Inhalts der evangelischen Heils-Offenbarung, es darf daher nicht in irgend einer bloß partiellen Beziehung gefaßt werden, wie fast allgemein im Streit der verschiedenen Parteien geschieht, sondern als Total-Begriff, der sich dann in der folgenden Entwicklung des Inhalts der evangelischen Offenbarung zerlegt in seine einzelnen Haupt-Beziehungen. Zersplittert wird der Total-Begriff der *δικαιοσύνη θεοῦ* hauptsächlich in zweierlei Art:

1. wenn man darunter einseitig nur eine Gott angehörige Eigenschaft versteht, z. B. seine justitia distri-

*) Indem man gewöhnlich *δικαιοσύνη θεοῦ ἀποκαλύπτεται* von der Verkündigung der Gerechtigkeit Gottes im Evangelium versteht und *ἐκ πίστεως* richtig mit *ἀποκαλύπτεται* verbindet, wäre, wenn man die Worte natürlich versteht, gesagt: Der Glaube sei es, von welchem aus die Verkündigung geschehe, aus dem sie hervorgehe, — indem man aber das Unpassende hiervon fühlt, zwingt man den Worten den Gedanken auf: der Glaube werde als das, woraus die *δικαιοσύνη θεοῦ* hervorgehe, als die subjective Bedingung derselben verkündigt, d. h. diese Auslegung behauptet grammatisch richtig die Verbindung von *ἐκ πίστεως* mit *ἀποκαλύπτεται* und verwirft die Verbindung mit *δικαιοσύνη θεοῦ* als ungrammatisch, verbindet dann aber logisch dennoch *ἐκ πίστεως* mit *δικαιοσύνη θεοῦ* — ein Beweis, daß eben die Erklärung des *ἀποκαλύπτεται* von bloßer Verkündigung dem Gedanken nicht gerecht wird, und so dann zur Verwirrung der Construction führt.

butiva, oder gar benignitas, favor. Dagegen spricht schon, daß dem *ἀποκαλύπτεται δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως* in dem folgenden: *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται* eine vom Ersteren ausgehende Wirkung sich anschließt, wodurch der glaubende Mensch selbst das Prädicat eines Gerechten erhält; allein

2. eben so wenig genügt die Beziehung auf einen bloßen Zustand des Menschen, der von Gott ausgeht, so namentlich die Beziehung auf das Verhältniß des Menschen nur gegenüber von Gott als Richter. Es soll nämlich in Voraussetzung des Glaubens an das Evangelium Gottes Gerechtigkeit durch einen richterlichen Akt in der Art sich offenbaren, daß er dem Glauben das Verdienst Christi zurechne und darauf hin den Menschen für gerecht erkläre; — damit habe der Mensch eine Gerechtigkeit vor Gott, *δικαιοσύνη θεοῦ*. Da dringt sich doch jedem Unbefangenen als die natürlichste Frage auf: wie sollten die römischen Leser des Briefs darauf kommen, jene dogmatischen Einschiebsel herauszuklügeln aus den einfachen Worten: Gottes Gerechtigkeit wird im Evangelium geoffenbart dem Glauben? Die bloße Philologie konnte nicht darauf führen und führt noch nicht darauf; im Lehr-Typus der übrigen Apostel tritt diese Gerechtigkeits-Definition auch nicht hervor; Paulus, aus dessen Ausdrucksweise man sie durch Folgerungen ableitet, hatte in Rom noch nicht evangelisirt, und auch in den andern Stellen des Römerbriefs, aus welchen man die ergänzenden Vorstellungen geschöpft haben will, sind dieselben eben so wenig direct ausgesprochen: woher sollten denn die Römer in dieser Kernstelle des Briefs den Wortverstand schöpfen, wenn nicht

aus der natürlichen Wortbedeutung und aus dem nächsten Zusammenhang unsrer Stelle selbst? Beruft man sich zum Beweis, daß δικαιοσύνη θεοῦ Gerechtigkeit vor Gott heiße, auf δικαιοσύνη θεοῦ 2 Kor. 5, 21. Jak. 1, 20. Matth. 6, 33 und auf δόξα θεοῦ Röm. 3, 23, so dreht man sich im Kreise herum, denn es ist diese Auffassung an jenen Stellen selbst erst zu beweisen, und namentlich ist in ihnen so wenig als anderswo der judicielle Begriff irgend ausdrücklich bezeichnet – wie können sie also etwas beweisen, das für sie selbst erst bewiesen werden muß? Was aber die 2, 13 sich vorfindende Wendung δίκαιος παρὰ τῷ θεῷ oder ἐνώπιον τοῦ θεοῦ 3, 20 betrifft, so bestimmt diese Wendung für sich noch gar nicht, daß der Mensch bei und vor Gott gerecht werde durch eine bloße Gerechterklärung, und um letztere Beschränkung der δικαιοσύνη θεοῦ in unsrer Stelle handelt es sich. 2, 13 sind ausdrücklich nur die ποιηταὶ τοῦ νόμου für δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ erklärt, und wenn 3, 20 dem Fleisch, dem natürlichen Menschen, die Möglichkeit des δικαιοῦσθαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ abgesprochen ist, so ist wieder keineswegs eine bloße Gerechterklärung substituirt; eben so wenig ist 3, 24 in dem δικαιούμενοι δωρεάν dieser judicielle Begriff bezeichnet, sondern wieder nur hineingetragen, wie wir sehen werden.

Zunächst gilt es immerdar und so auch in unsrer Stelle aus ihrem eignen Zusammenhang die Ausdrücke zu verstehen.

1. Der Zusammenhang unsres V. 17 mit V. 16 führt aber gerade hinaus über die Auffassung von einem bloß judiciell gesetzten Verhältniß des Menschen gegenüber von Gott. Daß im Evangelium göttliche Gerechtigkeit sich er=

schließt im Glauben, eben dies soll ja erklären, wiefern das Evangelium eine δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν für den Glaubenden sei. Es correspondiren einander also δικαιοσύνη θεοῦ und δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν, ebenso wie einander beiderseits εὐαγγέλιον, ferner πιστεύων und πίστις correspondiren. Die göttliche Gerechtigkeit in ihrer evangelischen Erschließung an den Glauben ist hienach nicht als ein bloßes Urtheil, sondern als eine wirksame Kraft Gottes gedacht, wodurch dem Glaubenden eben σωτηρία zu Theil wird, das Heil im Ganzen, nicht nur diese oder jene Heils-Wirkung. So wenig also diese im Evangelium sich offenbarende Gottes-Gerechtigkeit als bloße innere Eigenschaft Gottes, oder als bloße Gesetzgebung und äußere Anstalt Gottes zu denken ist, sondern als göttliche Kraft; eben so wenig ist demgemäß die evangelische Gottes-Gerechtigkeit zu denken als bloß äußerliche Bestimmung des menschlichen Verhältnisses zu Gott, wie durch richterliche Gerechterklärung. Letztere ist äußerer Macht-Akt, ist aber nicht dynamischer Akt. δύναμις involvirt eine innere Wirkung, ein ἐνεργεῖν: Act. 1, 8. Eph. 1, 19 (ἡ δύναμις θεοῦ εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας) vgl. 2, 6; 3, 7. 16. 20. Es ist in diesen Stellen immer ein göttliches Kraftwirken, das Kraft zu empfangen giebt. Ein dynamischer, das Heil im Menschen kräftig machender Gottes-Akt ist hienach die in den Glauben eingehende Offenbarung der im Evangelium enthaltenen δικαιοσύνη θεοῦ. Die letztere muß also selbst in den glaubenden Menschen eingehend gedacht werden als energische Gottes-Kraft, wodurch eben die σωτηρία, das Heil in seinem generischen Begriff, eine im Menschen wirksame, ihn rettende Kraft wird,

wenn schon das Ganze erst in seinem Anfang vermittelt ist, immerhin aber so, daß der Mensch selber in Folge davon lebt: *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.* Also als göttliche, d. h. als schöpferisch belebende Kraft ist die evangelische Gottes-Gerechtigkeit bei ihrer Offenbarung in den Glauben hinein zu denken, als eine aus der Sünde rettende Heils-Kraft, wodurch der Mensch lebendig wird in eben so realem Sinn, als er vorher in der Sünde todt ist. Daher wird eben als im Evangelium sich erfüllend die Verheißung citirt: *δίκαιος ζήσεται.**) So wird auch stetig im Evangelium des Johannes unmittelbar an den Glauben das ewige Leben geknüpft als göttliches Geben und als menschliches Haben, nicht als bloße Verheißung oder als bloß zugesprochenes Recht.

Das Resultat, das sich aus dem Zusammenhang von V. 17 mit V. 16 ergiebt, ist also folgendes: Die V. 16 ausgesprochene göttlich dynamische Heils-Wirkung des Evangeliums beim Glaubenden erfolgt nach V. 17 dadurch, daß sich eben im Evangelium göttliche Gerechtigkeit so erschließt, daß sie in Folge des Glaubens auch in den Glauben eingeht. Dieser dynamisch eingehende Akt der göttlichen *δικαιοσύνη* heißt eben daher später *δικαιοῦν*, wie das dynamische Eingehen der göttlichen *δόξα* Röm. 8, 17 f. *δοξάζειν* heißt, das auch Röm. 8, 30 mit *δικαιοῦν* zusammen-

*) Und eben deshalb, weil das beim Propheten nur verheißene Leben (*ζήσεται*) in der evangelischen *δικαίωσις* seine Erfüllung findet, heißt die letztere ausdrücklich Röm. 5, 18 *δικαίωσις ζωῆς* (vgl. 6, 13 *ἐκ νεκρῶν ζῶντες*); und so premiren auch gerade den Belebungs-Begriff bei dem *σώζειν* der göttlichen *δικαίωσις* die den Vorgang erklärenden Stellen Eph. 2, 5 mit Kol. 2, 13 und Tit. 3, 5. 7, worüber später das Ausführlichere

gestellt wird. Hiernach ist die Rechtfertigung, wie sie der evangelischen Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes angehört, wirklich Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung Jerem. 23, 6. Jes. 45, 22—25 vgl. V. 8; Erfüllung ist sie aber als dynamischer Mittheilungs-Akt Gottes in den Glaubenden hinein, nicht ein bloß richterlicher, declaratorischer zu Gunsten des Glaubenden, so wenig als ein bloß moralischer. Die weitere Entwicklung später. Faßt man nun weiter

2. den Zusammenhang von V. 17 mit dem folgenden V. 18 ins Auge, so ist unverkennbar, daß V. 18 der evangelischen *ἀποκάλυψις δικαιοσύνης θεοῦ εἰς σωτηρίαν* eine andere *ἀποκάλυψις* gegenüber gestellt wird, die *ἀποκάλυψις ὀργῆς θεοῦ;* und bezieht sich die letztere auf *πᾶσα ἀσέβεια καὶ ἀδικία ἀνθρώπων*, so die erstere auf *πίστις*, in der Art, daß der Mensch selbst in Folge davon ein *δίκαιος ἐκ πίστεως* wird und der *ὀργή* entledigt wird (*ὁ δίκαιος ζήσεται*). Hieraus folgt:

a) da die Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit nach V. 18 absolut dem göttlichen Zorn, der strafenden Gerechtigkeit unterliegt, kann bei dem Menschen, welchem in Folge des Glaubens die göttliche Gerechtigkeit als eine aus dem Zorn rettende zu Theil wird, nicht eben jene sittliche Qualität unverändert sein, die schlechthin an den Menschen dem Zorn unterliegt — das Gottlossein und Ungerechtsein; es muß also durch die evangelische Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Menschen selbst eine *δικαιοσύνη* bewerkstelligt werden, die ihn nicht nur judiciell durch Gerechtsprechung aus der *ὀργή* ins *ζῆν* versetzt, sondern ihn aus dem Gebiet der *ὀργή*, aus der *ἀσέβεια* und *ἀδι-*

κία der Menschen durch ihre *δύναμις* heraushebt, ihn qualitativ ins sittliche Gebiet der *δικαιοσύνη* versetzt aus dem unsittlichen Gebiet der *ὀργή*. Sonst gilt der Satz nicht, daß Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit schlechthin dem Zorn Gottes unterliegen. Diesen Satz betont der Apostel gerade als einen allgemeingiltigen hier V. 18 für die Gegenwart und 2, 5 ff. für die Zukunft, und auch ausdrücklich bezeichnet der Apostel 5, 6—9 (*ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν*) bei den Gerechtfertigten 5, 1 — nicht erst, wie man sagt, bei Wiedergebornen — den sittlichen Zustand der Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit als den ehemaligen, der vor dem Empfang der Gerechtigkeit Gottes stattfand, vgl. 6, 1 f. 6. 17.

Aus dem Parallelismus von V. 17 und 18 erhellt ferner

b) daß die Genitiv-Verbindung *δικαιοσύνη θεοῦ* den Gegensatz bildet zu *ὀργὴ θεοῦ*, wie sie andrerseits das Correlat ist zu *δύναμις θεοῦ* V. 16. Alle drei Genitiv-Verbindungen müssen sich demnach in gleicher Weise auf das Subject „Gott" beziehen; *δικαιοσύνη θεοῦ* ist also so wenig als *δύναμις θεοῦ* und *ὀργὴ θεοῦ* als ein bloß subjectives Verhältniß zu Gott zu fassen, als ein Gerechtigkeits-Verhältniß des Menschen, das vor Gott gilt, sondern sie ist zunächst

α) wie *δύναμις* und *ὀργὴ θεοῦ*, allerdings etwas Gott Angehöriges, ihm selbst Eigenschaftliches; daher auch 3, 26 die *δικαιοσύνη* erklärt wird: *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον*. Allein wie dort als weiteres Moment zu dem *δίκαιον αὐτὸν εἶναι* noch *καὶ δικαιοῦντα* hinzukommt, so ist hier diese eigenschaftliche Gerechtigkeit Gottes nicht nur abstract zu fassen, sondern

β) ebenfalls, wie *δύναμις* und *ὀργὴ θεοῦ*, als die in

dieser ein selbstthätiges und insofern eigenes Wirken der Gerechtigkeit zu beginnen, ein *δικαίως ζῆν, διώκειν δικαιοσύνην* u. s. w. Röm. 6, 13 ff. Eph. 5, 9. Phil. 1, 10 f. 1 Timoth. 6, 11 f. 2 Timoth. 4, 7 f. Tit. 2, 11 f. Diese selbstthätige Gerechtigkeit ist aber deswegen keine „eigene" im Sinn der Schrift, weil sie, wenn auch selbstthätig, geschöpft wird aus der göttlichen Gnadenkraft, aus dem in ihr sich darbietenden Vermögen, und weil sie bewirkt wird in Aehnlichkeit mit der Gerechtigkeit Christi, nach seinem Vorbild und Geistes-Gesetz in seiner Nachfolge. So wird Christus für den Gläubigen auch *ἁγιασμός*, wie er ihm *δικαιοσύνη* geworden ist. 1 Kor. 1, 30. Dagegen die eigene Gerechtigkeit des Menschen, von der die Schrift redet, wird aus dem eigenen, natürlichen Vermögen des Menschen geschöpft und wird aus und gemäß den Gesetzes-Vorschriften bewirkt. — Nicht aber ist das der Gegensatz, daß die Glaubens-Gerechtigkeit etwas dem Menschen Aeußerliches sei, und nur die eigene etwas ihm Innerliches. Dies ist so wenig der Fall, als da, wo Weisheit Gottes, Weisheit von oben der eigenen oder weltlichen Weisheit entgegengesetzt wird. Wenn es 1 Kor. 1, 30 von Christus heißt, er sei den Gläubigen von Gott aus zur Weisheit und Gerechtigkeit geworden, so wird unter dem Ersteren nicht verstanden: Christi Weisheit sei ihnen etwas Aeußerliches und ihnen nur zugerechnet; es ist vielmehr auch in dieser Korinther-Stelle nach V. 24 Christus als *θεοῦ δύναμις* bei den *κλητοί* oder Gläubigen vorausgesetzt. Christus ist dem Gläubigen Weisheit von Gott geworden, wenn die in Christus substantiell gewordene Gottes-Weisheit im Menschen selbst eine ihn weise machende Gottes-Kraft ge-

worden ist, so daß der Mensch ein Licht im Herrn ist. Eph. 5, 8. 15. Er hat die göttliche Weisheit in Christo als inneres Licht und Leben empfangen, nicht bloß als eine äußerlich zugerechnete Weisheit, als ein ihm zugerechnetes fremdes Verdienst, vermöge dessen er vor Gott nur für weise erklärt wird, ob er gleich von Gottes Weisheit nichts in sich hat. Ebenso wird der Mensch ein Gerechter, nicht im Sinn einer menschlichen Gerechtigkeit, sondern im Sinn der Gerechtigkeit Gottes in Christo oder der Gerechtigkeit von oben, indem diese für ihn eine gerechtmachende Kraft wird, ein inneres Leben. Diese Gerechtigkeit aber ist so wenig als jene Weisheit von oben Folge oder Produkt der eigenen Weisheit und Gerechtigkeit, sondern das Produkt des aus Gott die Gnade empfangenden Glaubens, daher heißt die δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ auch δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, jedoch als mittelbares, nicht als unmittelbares Produkt desselben. Röm. 3, 26. 30; 9, 30; 10, 6. Phil. 3, 9.

Das Resultat, das sich aus dem Zusammenhang des V. 17 mit V. 16 und 18 ergiebt, ist also: Die Gerechtigkeit Gottes erschließt sich im Evangelium in Folge des Glaubens auch in den Glauben hinein als eine Wirksamkeit Gottes, die von Gottes eigener Gerechtigkeit, speciell von seiner in Christo sühnenden und mit sich versöhnenden Gerechtigkeit ausgeht und in den Glaubenden als belebende Gottes-Kraft heilskräftig eingeht, so daß der Mensch selber aus dem Glauben heraus eine Gerechtigkeit erhält, die aus Gott ist und eben darum auch vor Gott gilt; Beides weil sie mit der Gerechtigkeit Gottes in Christo ihrem

Wesen nach gleichartig ist, daher sie auch gleichen Namen mit ihr erhält, 2 Kor. 5, 21. So ist Christus dem Gläubigen durch das göttliche δικαιοῦν (welches das Ganze zusammenfaßt) Heil schaffende Gottes-Kraft zur Gerechtigkeit geworden, wie er ihm durch das göttliche Erleuchten zur Weisheit geworden ist. 1 Kor. 1, 30.*)

In dem weiteren καθὼς γέγραπται verbindet nun der Apostel den vorangestellten Grundgedanken des Evangeliums mit einem entsprechenden Grundgedanken der Prophetie, Habak. 2, 4, ebenfalls benutzt Gal. 3, 11. Ebr. 10, 38. Die citirte prophetische Stelle soll hier den ganzen vorangehenden Satz bestätigen, indem sie in dem vom Evangelium Gesagten sich erfüllt zeigen soll. Einmal der prophetische Begriff des δίκαιος ἐκ πίστεως, eines in Folge des Glaubens Gerechten, zeigt sich im Evangelium realisirt eben dadurch, daß sich darin Gottes Gerechtigkeit ἐκ πίστεως, vom Glauben aus erschließt. Ferner das Weitere: „leben wird oder soll der Gerechte von Glauben aus," zeigt sich dadurch realisirt, daß Gottes Gerechtigkeit in den Glauben hinein sich erschließt, als das nämlich, als was sie nach V. 16 zu denken ist, als δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν τῷ πιστεύοντι. Wenn aber die Apostel und der Herr von der neutestamentlichen Plerosis aus auf's A. Testament zurückweisen, so liegt nicht darin, daß die neutestamentlichen Begriffe gerade in ihrer vollen Specialität dort ausgesprochen seien. Das N. Testament

*) Daß die Reformatoren die Rechtfertigung nicht starr juridisch fassen, sondern dynamisch, ethisch vom Geist der Wiedergeburt aus, zeigt Luther's Vorrede zum Römerbrief, auch Melanchthon in der Apologie kennt keinen anderen rechtfertigenden Glauben, als einen solchen, durch den wir aus dem göttlichen Wesen bekehrt, neugeboren und gerecht werden.

sieht im A. Testament nur das Generelle, einen allgemeinen Umriß (σκιά), der erst in Christo seine Ausfüllung bekommt. So ist's mit dem Glauben, er ist auch bei den Propheten persönliche Hingebung an Gottes Wort und Wirken als Wahrheit und Kraft; ob nun dies göttliche Wort und Wirken in der Form der Zukunft als Verheißung auftritt, wie in der Prophetie, oder ob es, wie im Evangelium, substantiell und geisteskräftig dargeboten wird, das macht im Wesen des Glaubens keinen Unterschied, sondern nur in der Bestimmtheit, Vollheit und Faßbarkeit seines Inhalts. Ferner Object des Glaubens ist den Propheten eben die göttliche Offenbarung (ἀποκάλυψις, חָזוֹן) in ihrer ewigen Wahrheit, vgl. Habak. 2, 3. Also eben die künftige, endlich sich erfüllende ἀποκάλυψις hat der Prophet vor Augen bei seinem vom Apostel für die christliche ἀποκάλυψις citirten Ausspruch: ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. Die specielle Beziehung der Weissagung bei dem Propheten auf die damalige Zeit hebt weder das Generelle der Weissagung auf, noch die prägnante Bedeutung derselben für die End-Erfüllung. Der hier citirte Ausspruch „leben wird der Gerechte in seinem Glauben," צַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה enthält einen allgemeinen Gedanken, indem im A. und N. Testament der göttlichen Offenbarung gegenüber Glaube im Allgemeinen zur Bedingung gemacht wird für Gerechtigkeit und Heil im Allgemeinen; nur die Anwendung ist beim Propheten concret, wie dann wieder beim Apostel. Auch das paulinische ἐκ πίστεως nach der LXX differirt von dem prophetischen ἐν πίστει nicht wesentlich; der Glaube ist beidemal der Grund der Gerechtigkeit und ihres Lebens, nur daß Paulus in seinem

ἐκ πίστεως für die neue Offenbarung den Anfang dabei premirt, der in die Zukunft sehende Prophet mit ἐν πίστει den bis dahin giltigen Bestand. So beweist die Stelle allerdings die geschichtliche Continuität des Glaubens gegenüber der Offenbarung als Gerechtigkeits- und Lebensbedingung, oder es hat die verheißende Offenbarung, wie die erfüllende des Evangeliums, für ihren Gerechtigkeits-Begriff und für ihre Lebens-Mittheilung im Wesentlichen ein und dasselbe Substrat, nämlich den Glauben an die göttliche Offenbarung, wenn auch Glaube, Gerechtigkeit, Leben nach der Stufe der Offenbarung weiter oder enger zu fassen ist. So erhält auch der Lebens-Begriff (ζήσεται) bei Habak. seine nächste concrete Beziehung auf seine Zeit, der er zunächst zu dienen hat, der Begriff erhält so die begrenzte Beziehung, die Beziehung auf eine göttliche Rettung aus der in nächster Zukunft drohenden Drangsal. Darin liegt aber wieder gemäß dem theokratischen Standpunkt im Allgemeinen die Rettung aus den göttlichen Gerichten, welcher Art sie nun seien, und positiv die Seelen-Wohlfahrt, der richtige und glückliche Lebensstand. Dies liegt namentlich gerade im Context Habak. 2, 4. Dort ist יִחְיֶה Gegensatz zu den vorangehenden Worten, wo es vom aufgeblasenen Volke heißt: „es steht nicht recht und gut mit seiner Seele" לֹא־יָשְׁרָה נַפְשׁוֹ בּוֹ; יָשַׁר involvirt neben dem Richtigsein auch das Wohlbestelltsein.*) Es ist damit

*) Es wird also vom Propheten der wahre Lebens-Begriff, der rechte Seelenstand als bedingt dargestellt vom Glauben. Daß aber auch der Begriff der Gerechtigkeit nur im Zusammenhang mit dem Glauben vom Propheten gedacht ist, also ἐκ πίστεως oder ἐν πίστει zu δίκαιος wie zu ζήσεται gehört, geht daraus hervor, daß er eben das Harren auf die Weissagung, das ist das Glauben als Grundforderung voraussetzt V. 3,

dem Volk abgesprochen sowohl das moralisch Gute, das Gerechtsein, wie das Wohlsein, das ζῆν; und zu beiden Seiten bildet den Gegensatz: „der Gerechte in seinem Glauben wird leben," während bei dem der Offenbarung gegenüber aufgeblasenen oder dem ungläubigen Volk eben daher es weder recht noch gut steht mit seiner Seele. Im Glauben vereinigt sich also beim Propheten, wie beim Apostel, Gerechtigkeit und Leben, und es darf bei dem Einen, wie bei dem Andern ἐν πίστει oder ἐκ πίστεως nicht einseitig nur zu δίκαιος oder nur zu ζήσεται gezogen werden. Glauben ist dem Propheten das rechte Verhalten gegenüber dem göttlichen Wort und dieses gläubige Verhalten verschafft dem Menschen Leben von Gott. Der Prophet kennt, wie der Apostel, nur eine vom Glauben bedingte Gerechtigkeit und eine nur dadurch bedingte Rettung und Seelen-Wohlfahrt. — Dagegen für das hätte der Apostel mit der Stelle Habakuk's keinen Schrift-Beweis beigebracht, was die traditionelle Exegese von V. 17 dem Apostel in den Mund legt, daß dem Menschen auf seinen Glauben hin ein fremdes Verdienst zugerechnet werde, ohne daß sein eigenes gläubiges Verhalten eben als gerechtes in Anschlag kommt. Vielmehr gerade durch sein Verhalten zum göttlichen Wort und Wirken unterscheidet sich der Gläubige bei Habakuk und Paulus von den übrigen Menschen, die ihre Seele aufblähen, darauf hin wird er ihnen als Gerechter gegenübergestellt und erhält er aus Gott Gerechtigkeit und Leben d. h. Rettung von den göttlichen Gerichten und Seelen-Wohlfahrt.

---

und daß er über diejenigen mit dem Wort: „nicht recht und gut steht's mit ihrer Seele" den Stab bricht, welche der Weissagung gegenüber sich aufblähen, statt gläubig sich zu unterwerfen.

V. 18 steht in innerem Zusammenhang mit dem Grundgedanken des V. 17. Es bildet nicht nur die *ὀργὴ θεοῦ* einen Gegensatz zu der *δικαιοσύνη θεοῦ* im Evangelium, sondern auch die Bezeichnung des Objects der *ὀργή*, die menschliche Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit bildet einen Gegensatz zu *δίκαιος ἐκ πίστεως*. Durch die Beziehung auf die menschliche Ungerechtigkeit erscheint die Offenbarung des Zornes selber als eine Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes (dies ist das logische Mittelglied zwischen V. 17 und 18), aber als die Kehrseite ihrer Offenbarung im Evangelium. Wirkt hier, im Evangelium, die göttliche Gerechtigkeit als *δύναμις εἰς σωτηρίαν* V. 16, so dort, V. 18, als *ὀργή*. So schließt sich auch im Folgenden das wiederholte: (*διὸ*) *παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός* V. 24. 26. 28 als Vergeltung an den Hauptbegriff an, an den Begriff der Gerechtigkeit Gottes.

Ueberblicken wir nun vorerst die Durchführung dieses Hauptbegriffs im Verlauf des Briefes, der Gerechtigkeit Gottes (im generellen Sinn) nach ihrer negativen und positiven Seite. —

Cap. 1, 18 — Cap. 3 incl. stellt einander gegenüber die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit, einerseits in ihrem Gerichts-Begriff auf dem Welt-Gebiet, andrerseits in ihrem Heils-Begriff auf dem Glaubens-Gebiet. So wird

1. 1, 19 — 3, 20 die menschliche Gottentfremdung und Ungerechtigkeit (*ἀσέβεια* und *ἀδικία*), die als Object der *ὀργή* in V. 18 genannt ist, an Heiden und Juden nachgewiesen, und zwar eben als Gegensatz zu einem *δικαίωμα τοῦ θεοῦ*, zu einem göttlichen Rechtsinhalt, der bei ihnen

schon vorhanden und ihnen erkennbar sei. Dies 1, 32, vgl. 2, 14 f. in Bezug auf die Heiden; dann 2, 17 ff. auf Seiten der Juden. Eben indem dieses *δικαίωμα τοῦ θεοῦ*, dieser göttliche Rechtsinhalt, etwas Heiden und Juden Offenbares ist, begründet es theils auf Seiten der Menschen die Aufgabe oder die Pflicht als *ποιηταὶ δικαίους εἶναι παρὰ τῷ θεῷ*, die Pflicht des persönlichen Gerechtseins bei Gott und so des *δικαιοῦσθαι*, des Gerechtfertigtwerdens; theils begründet es göttlicherseits eine darüber entscheidende göttliche *δικαιοκρισία*, 2, 13—15 mit V. 5 f. In dieser Grund-Anschauung wurzelt Alles. Nun besteht aber ein diametraler Widerspruch, sofern menschlicherseits ja eben *ἀσέβεια* und *ἀδικία* gegenübersteht dem *δικαίωμα τοῦ θεοῦ*, göttlicherseits an dasselbe *δικαίωμα τοῦ θεοῦ* die *δικαιοκρισία κατὰ τὰ ἔργα* sich anschließt als der unveränderliche Kanon beim Welt-Abschluß. Dieser Dualismus leitet eben auf den Schlußsatz des ganzen ersten Theils der Darstellung, wie er 3, 19 f. ausgesprochen ist: *ὑπόδικος πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ — ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ*. Dieses Resultat, wie es auf dem Gebiete der Welt oder des Fleisches sich ergiebt 3, 19 f., und das auf dem Gebiete des Evangeliums vermittelte Resultat 1, 16 f. stehen also einander gegenüber: Auf dem Gebiet des Evangeliums wird der Mensch mit der Gerechtigkeit geeinigt, so daß er in Folge des Glaubens ein Gerechter ist und als solcher das Leben bekommt. Auf dem Welt-Gebiet erscheint die Entzweiung: Die Menschen sind wider Gottes Recht, und die sein Recht vertretende Gerechtigkeit Gottes ist wider sie; die heidnische und jüdische Welt steht in sittlichem Gegensatz zur

göttlichen Gerechtigkeit als Gebiet der *ἀσέβεια* und *ἀδικία*, sie erreicht mit ihren gesetzlichen Werken nimmermehr den sittlichen Gehalt, wie er dem sittlichen Maßstab der göttlichen Gerechtigkeit entspricht, eben damit auch nicht den davon abhängigen Lebens-Lohn (*οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιον θεοῦ*); sie fällt so unter die gerichtliche Vergeltung der göttlichen Gerechtigkeit, ist ihr verfallen als *ὑπόδικος*, Beides auf Grund des den Heiden und Juden offenbaren *δικαίωμα τοῦ θεοῦ*. So ist also sichtlich die dem Evangelium 1, 18 gegenübergestellte Zornes-Offenbarung durch die folgende Entwicklung unter den Begriff der Gerechtigkeit Gottes gestellt als Kehrseite der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Evangelium. Nun aber nimmt

2. die weitere Ausführung Cap. 3, 21—31 die 1, 16 an die Spitze gestellte Gottes-Gerechtigkeit wieder auf, die Gottes-Gerechtigkeit, wie sie gemäß dem Evangelium in Jesus Christus zur Erscheinung gekommen ist, V. 21 f.: *πεφανέρωται*. Zunächst wird dieselbe im Allgemeinen bestimmt gegenüber dem vorangeschilderten und in V. 23 resumirten Weltzustand, also gegenüber der *ἀδικία ἀνθρώπων* (nach der ethischen Seite) und gegenüber dem *ὑπόδικος γενόμενος κόσμος* (nach der gerichtlichen Seite). In dieser Hinsicht wird in V. 21 f. die Veranstaltung Gottes in Jesu Christo vorangestellt als eine außerhalb des Gesetzes erfolgte thatsächliche Offenbarung (*πεφανέρωται*) göttlicher Gerechtigkeit für den Glauben. Die Wirkung der göttlichen Gerechtigkeit im Subject, entsprechend dem 1, 17, bestimmt dann V. 24 als ein der Gnade Gottes in Christo entquellendes *δικαιοῦν δωρεάν*. Dies jedoch so, daß Gott selber

dabei gerecht sei (V. 26), und das Gesetz zur Geltung gebracht wird, V. 31.*) Soll nun hiernach Gott selber als der Gerechte erscheinen (V. 26) bei seinem *δικαιοῦν δωρεάν*, so kann er hierbei nicht anders Etwas schenken, weder im negativen Sinn vergebend oder erlassend, noch im positiven gebend, außer so, daß das Gesetz sowohl

---

*) (Ausführung in einem älteren Manuscript.) Damit ist also die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes *εἰς πίστιν* oder *πιστεύοντας* (V. 22 vgl. 1,17) oder die *δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν τῷ πιστεύοντι* (1,16) bezeichnet, und das *δικαιοῦν δωρεάν* muß, entsprechend dem 1, 16 f. vorangestellten Grundbegriff, dynamisch-soterisch oder als heilskräftige Handlung Gottes verstanden werden, demnach weder bloß moralisch, als moralische Besserung, noch bloß juridisch, als Freisprechung, sondern als göttliche Kraftwirkung in juridischem und moralischem Sinn, so daß im Gläubigen die Gerechtigkeit aus Gott zum guten Gewissen wird und zur moralischen Kraft; — die dynamische Grundlage der bundesrechtlichen Genüsse und der sittlichen Gesetzeserfüllung. Daher wird denn auch das *δωρεὰν δικαιοῦν* in Cap. 5, 15—17 erklärt durch *ἡ δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης* auf Seiten Gottes, und durch *λαμβάνειν* auf Seiten des Menschen, die Gerechtigkeit Gottes wird also in dem *δικαιοῦν δωρεάν*, im geschenkmäßigen Gerechtmachen mitgetheilt als freie Gnaden-Begabung mit vergebender und gebender Kraft, und dies so, daß Gott selber dabei gerecht ist und daß das Gesetz dabei zur Geltung gebracht wird 3, 26. 31. Die Gerechtigkeit Gottes und das Gesetz Gottes fordert eben theils die Strafe der menschlichen Sünde, theils die positive Gerechtigkeit des Menschen. Nur in seiner richterlichen und seiner moralischen Erfüllung hat das Gesetz Genüge oder wird ihm nach dem Begriff der Gerechtigkeit sein Recht. So wenig gegenüber den begangenen Sünden oder Gesetzes-Verleugnungen der richterliche Anspruch des Gesetzes auf Straf-Vollziehung wegfällt durch bloße moralische Aenderung des Sünders, so wenig fällt sein moralischer Anspruch weg, sein Anspruch auf unerläßliche sittliche Geltung mit einer bloß richterlichen Befriedigung, sei es durch Straf-Vollziehung oder durch Straf-Erlaß; wohl aber ist die richterliche Befriedigung die Grundlage von Allem, wenn die Gerechtigkeit Gottes eintritt in ein ihr widerstreitendes und eben dadurch ihr verfallenes Lebensgebiet, um nun nach dem Gesetz der Gerechtigkeit, nicht im Widerspruch damit, als heilskräftige Gnade zu wirken.

in der neuen Veranstaltung der Gerechtigkeit im N. Testament, als auch im betreffenden menschlichen Subject seine Erfüllung erhält, und zwar vor Allem seine richterliche Erfüllung. Letzteres geschieht denn nach V. 25 durch Sühnung (*προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον*), durch einen Rechts-Vollzug an der Sünde, und durch die subjective Aneignung dieser Sühnung im Glauben (*διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*), wodurch die Vergebung der Sünde vermittelt wird. In der Sühnung geht aber die Erzeigung der Gerechtigkeit Gottes als rettender Gerechtigkeit nicht auf — Gott als der Gerechte kann die moralische Erfüllung des Gesetzes nicht trennen von seiner richterlichen, sonst wäre die göttliche Gerechtigkeit eine dualistische Zerspaltung des Gesetzes und so eine theilweise Aufhebung desselben gegen V. 31, der gerade die Feststellung des Gesetzes durch den Glauben betont. Also in und mit der Erfüllung der richterlichen Seite des Gesetzes muß auch die Erfüllung der sittlichen Ansprüche des Gesetzes begründet werden, somit die Aufhebung auch der sittlichen Macht der Sünde, dies wieder, wie bei der Sühnung, objectiv in Christo und subjectiv im Glauben. Objectiverseits geschieht es dadurch, daß die Sühnung in Christo Jesu eben nur Moment der positiven Erlösung (*ἀπολύτρωσις* V. 24) ist, und subjectiverseits dadurch, daß das Gesetz des Glaubens so an die Stelle des Werk-Gesetzes tritt, daß durch den Glauben, indem er die Erlösung aneignet, das Gesetz auch zum Bestand gebracht wird V. 31, vgl. V. 27. 8, 2 und 4. — In beiden Beziehungen, in Bezug auf Sühnung und Erlösung, ist die Grundbestimmung, die in 1, 16 in Bezug auf die

Heils-Gerechtigkeit Gottes aufgestellt ist, vorausgesetzt (deswegen steht sie voran), daß nämlich die *δικαιοσύνη θεοῦ* in ihrer in den Glauben eingehenden Erschließung, d. h. in ihrem *δικαιοῦν* als belebende Gotteskraft wirkt. Dies geschieht (wenn wir die Consequenz sogleich hinzufügen), indem die göttliche Gerechtigkeits-Offenbarung ihre Sühnung und die darin liegende Verurtheilung der Sünde im Glauben verinnerlicht mit einer dynamisch eingehenden Sündenvergebung, die den Menschen der gerichtlichen Gesetzes-Haft entnimmt, ihn wieder in's verlorene Recht real einsetzt, ihn negativ erlöst; zugleich aber geschieht dies in positiver Erlösungskraft, welche von der realen Macht der Sünde erlöst, indem sie auch das entkräftete Recht im Menschen wieder feststellt, mit einer dynamisch eingehenden Gesetzgebung als innerer Gesetzgebung (Ebr. 10, 16 f.), als Geistes-Gesetz Röm. 8, 2. So wirkt die Gerechtigkeit Gottes nach keiner Seite als eine Gnade, die das Gesetz aufhebt, weder in seiner richterlichen, noch in seiner sittlichen Geltung (6, 14), sondern als eine Gnade, die das Gesetz zur richterlichen und sittlichen Erfüllung zumal bringt, d. h. die evangelische Gottes-Gnade ist wahrhaft Gerechtigkeit,*) es ist ein principielles Gerechtmachen, ein realer Erweis der Gerechtigkeit Gottes (3, 26), *ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης*. —

Aus dem Bisherigen wird klar, daß die Stelle 3,

*) Und das ist hier ja gerade die Aufgabe, nachzuforschen, wiefern die evangelische Offenbarung, die eine Offenbarung der göttlichen Gnade ist, in dieser ihrer Eigenthümlichkeit doch zugleich Offenbarung der *δικαιοσύνη θεοῦ* ist.

21—31 die eigentliche Centralstelle des Briefs ist, in welcher das göttliche δικαιοῦν nach seiner objectiven und subjectiven Seite in seinem vollen Kern bündig gefaßt ist. Der Grundgedanke: Gerechtigkeit Gottes wird erschlossen von Glauben aus in Glauben hinein, so daß der Gerechte aus Glauben lebt, oder mit einem Wort der Begriff des δικαιοῦν ist also 3, 21—31 zunächst summarisch dargelegt, worauf dann derselbe in der weiteren Entwicklung des Briefes zerlegt wird in seine Hauptmomente und zwar

a) in Cap. 4 wird nachgewiesen das im Grundgedanken 1, 17 aufgestellte ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως. Der Glaube ist Ausgangspunkt, ist Grundlage und Vorbedingung des göttlichen δικαιοῦν. Auf Grund des Glaubens wird nämlich mit dem sündigen Menschen verfahren nach dem Gesetz der Gnade: es wird ihm nicht Sünde als Sünde angerechnet V. 7 f., sondern eben sein Glaube wird ihm als Gerechtigkeit angerechnet, d. h. wird ihm als das der göttlichen Gnade entsprechende Verhalten angerechnet, wie dasselbe sein Recht an die Gnade begründet, λογίζεται ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην 4, 4 f. Vgl. dazu die einfachen Ausdrücke des Herrn Matth. 10, 11—14, wo er nach der Aufnahme oder Nichtaufnahme des Evangeliums d. h. nach Glaube unterscheidet zwischen denen, die desselben und seines Friedens werth (ἄξιοι) sind oder nicht. Auf diese Geltung des Glaubens hin empfängt der Mensch die verheißende Versicherung, die Zuerkennung des göttlichen Segens-Erbes Röm. 4, 10 f. 13. 16. — Will man dies Gerecht-Erklärung des Menschen von Seiten Gottes nennen, so ist nicht zu übersehen, daß nach dem Ausdruck der Schrift der Glaube als

persönliches Verhalten dem Menschen angerechnet wird, nicht ein fremdes Verdienst, und dann, daß die Rechtfertigung damit eingeleitet wird, nicht aber das Wesen und das Ganze der christlichen Rechtfertigung darin besteht. Damit, daß dem Menschen sein eigener Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet wird, ist noch nicht die göttliche Gerechtigkeit in diesen Glauben hinein erschlossen, worin nach 1, 17 die Rechtfertigung besteht; es ist im Menschen das Evangelium noch nicht zur Gotteskraft geworden, daß er aus Sünde und Tod erlöst oder versetzt wäre in's Heil, in die göttliche Gerechtigkeit mit ihrem Leben. Es wird in Cap. 4 das Ausgehen des Heils vom Glauben behandelt, die Anknüpfung an ihn, der Anfang, und dafür wird eben die vorbildliche Analogie des A. Testaments herbeigezogen, der Anfang bei Abraham; da ist das neutestamentliche Eingehen des Heils in den Glauben, das Erbe, oder wie es Gal. 3, 8 f. ausgedrückt ist, die göttliche Segnung eben erst noch Verheißung. So beginnt auch immer noch die Rechtfertigung damit, daß der Mensch das Heils-Erbe erst als Verheißung zu erfassen anfängt vom Glauben aus, und daß nun dieser Glaube als gerechtes Verhalten dem Menschen zugerechnet wird; eben damit wird aber auch der Empfang des Heils als Folge des Glaubens rechtlich zuerkannt. Dies ist der Anfang der göttlichen Rechtfertigung, wie sie ausgeht vom Glauben d. h. wie sie eben im Anfang des Glaubens anhebt. Sie beginnt als negativer und positiver Gnadenakt, der den Sünder auf seinen Glauben hin begnadigt mit Nicht-Zurechnung der Sünde und Zuerkennung des Erbes. Damit ist allerdings der Mensch in sich selber noch

nicht ein anderer geworden; nur seine Gesinnung ist durch den Glauben verändert und in Folge davon ist er aus der Stellung des Sünders, aus der Schuld-Zurechnung in die Stellung eines von Gott Begnadigten gekommen; — also in dem eigenen Wesen des Gläubigen ist noch keine Aenderung vorgegangen. Es ist aber auch mit dieser Begnadigung das göttliche *δικαιοῦν* oder die Offenbarung der göttlichen Heils-Gerechtigkeit für den Glauben nicht abgeschlossen, vielmehr

b) Cap. 5 erscheint die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit vom Glauben aus eben als in den Glauben hinein erfolgt.

Subject sind nämlich V. 1 die, die wirklich *δικαιωθέντες ἐκ πίστεως* sind, bei denen also das göttliche *δικαιοῦν* nicht nur zum Anfang, wie Cap. 4 in Form der Verheißung, sondern zum Abschluß gekommen ist. Der Mensch, dem sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet ist, hat in Folge davon V. 2 den Eingang in die Gnade (*προσαγωγὴ εἰς*) erhalten, er ist so in die Gnade zu stehen gekommen, (*ἐν χάριτι ἑστήκαμεν*), daß er in dem positiven Friedens- und Liebesband mit Gott steht, in der *καταλλαγή* V. 10. Eben gegenüber der Sünde, wie sie in die Natur und in's Handeln eingedrungen ist, und gegenüber ihrer gerichtlichen Todeswirkung hat der Gläubige nach V. 12 ff. die *δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης* erhalten, die Gerechtigkeit als in ihn eingehende Gnade mit ihrer ewigen Lebenswirkung (5, 15: *ἡ χάρις καὶ ἡ δωρεὰ ἐπερίσσευσεν εἰς*. Vgl. V. 17. *δωρεὰν τῆς δικαιοσύνης λαμβάνειν*), und damit ist in dem vormaligen *ἁμαρτωλός* und *ἐχθρός* (V. 8 und V. 10) die fernere persönliche Entwicklung als *δίκαιος* angelegt 5, 19.

Dies ist die **begabende Rechtfertigung** im Anschluß an die begnadigende Rechtfertigung. Daher die Verbindung von *περισσεία τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης* 5, 17. In dieser begabenden Rechtfertigung wirkt nun die Gnaden-Gerechtigkeit mit sittlich erlösender Kraft (*ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα* 5, 16), indem sie im Menschen ein neues **Lebensverhältniß der Gerechtigkeit** begründet 5, 18 f. 21. — Auf Grund hievon wird dann:

c) in Cap. 6 das *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως* aus der Grundstelle 1, 17 nun eben als *δίκαιος* im **ethischen** Sinn premirt, also **das neue, eigene Gerechtigkeits-Verhalten** der Gläubigen, indem sie als *ἐκ νεκρῶν ζῶντες* betrachtet werden 6, 13. Der Grundgedanke ist hier: *ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ* 6, 18. Die Gerechtfertigten haben als solche, die von ihrem Glauben aus wirklich Gerechte geworden sind, sich zu bewähren, indem sie mit der in den Glauben hinein empfangenen göttlichen Gerechtigkeit auch selbstthätig die sittliche Gerechtigkeit unter fortdauerndem Gericht über die Sünde entwickeln zum Behuf der Heiligung, *εἰς ἁγιασμὸν* V. 19. Dies Verhalten erscheint in Cap. 6 nicht als bloße moralische Pflicht, sondern als innerlich nothwendige, als organisch sich ergebende Folge des neuen Lebensverhältnisses: *σύμφυτοι γεγόναμεν* V. 1—5 und V. 13 *ἐκ νεκρῶν ζῶντες*; so ist auch das *ζῆν ἐκ πίστεως* (1, 17) näher bestimmt als Einheit eines neuen Lebens-Verhältnisses (*καινότης ζωῆς* V. 4) und eines neuen Lebens-Verhaltens: *ἐν καινότητι ζωῆς περιπατεῖν* V. 4—6. —

Nachdem nun so der evangelische Gerechtigkeits-Begriff sammt seinem neuen Lebens-Begriff auseinandergesetzt ist, wie er im Glauben begründet ist als dem Ausgangspunkt für die Erschließung der Gerechtigkeit Gottes und dem Einigungspunkt mit derselben, so wird

d) in Cap 7 und 8 das Ganze des 1, 17 ausgesprochenen Satzes, des *ζήσεται ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως* in seinem innersten Princip gefaßt d. h. also, es wird der volle Lebens-Begriff der Glaubens-Gerechtigkeit principiell zusammengefaßt und zwar im Gegensatz zum Todes-Begriff der Sünde.

Nachdem nämlich in Cap. 7 die Sünde mit ihrem Tode enthüllt ist bis in ihr Princip hinein, bis in die *σάρξ* — ein Princip, welches das Gesetz nicht zu brechen vermag —, wird dann in Cap. 8 das Princip der neuen Gerechtigkeit und ihres Lebens-Begriffes gegenübergestellt, indem es bezeichnet wird als *πνεῦμα τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* im Gegensatz zum *σῶμα τοῦ θανάτου* oder zur *σάρξ* im *ἐγὼ σαρκικός* 7, 24, vgl. V. 14. Da steht denn auch Cap. 8, 1—4, wo es sich um Zurückführung des Ganzen auf sein Princip handelt, die Bestimmung an der Spitze, welche das Ganze der göttlichen *δικαίωσις* principiell erklären soll, nämlich: nur durch das Sein in Christo, durch das innere Geeinigtsein mit ihm werde einerseits das *κατάκριμα* aufgehoben zu einem *οὐδέν* (V. 1), und werde andrerseits die Erfüllung der im Gesetz enthaltenen Gerechtigkeit mit ihrem Lebens-Begriff innerlich im *φρονεῖν*, im *νοῦς* und äußerlich im *περιπατεῖν* begründet. V. 4—6. Dies geschehe nach V. 2 von innen heraus, indem im Menschen der

Lebens-Geist Jesu Christi als *νόμος*, als befreiendes Gesetz wirke, als neue innengesetzliche Macht, welche die naturgesetzliche Macht der Sünde breche, den *νόμος τῆς ἁμαρτίας ἐν τοῖς μέλεσιν* (vgl. 7, 23); das sei eben die Macht und der Zweck der in Christo erfolgten Sühnung (V. 3), es soll das *δικαίωμα τοῦ νόμου* in seiner die Sünde richtenden und die Gerechtigkeit postulirenden Geltung realisirt werden in den gläubigen Subjecten. Dies geschehe V. 5—9 eben vom Geiste aus als dem das Personleben bestimmenden inneren Princip, womit der Mensch ebenso zur Selbstthätigkeit ethisch-göttlich bestimmt werde (V. 10—14), als er von Gott mit dem Geiste eine kindschaftliche Stellung erhalten habe. V. 15 ff.

So ist denn im Bisherigen Gott eben in seiner Gnade in Christo wahrhaftig dargestellt als der, der durch den Glauben sowohl das Gesetz, als die Verheißung in jeder Hinsicht feststellt, keines von beiden aufhebt. Cap. 3, 31; 4, 13. 16. Er ist mit Einem Wort der *δίκαιος* in seinem *δικαιοῦν* 3, 26. — Damit ist nun eben die Entwicklung des *δικαιοῦν* abgeschlossen und der Begriff des *δικαιοῦν* ist in seinem Umfang und Zusammenhang dargelegt. Vgl. 8, 30 ff.: *θεὸς ὁ δικαιῶν* schließt als Haupt-Begriff ab. — Es wird somit der 1, 17 ausgesprochene Gedanke im ganzen abhandelnden Theile des Briefes bis zum 8. Cap. incl. durchgeführt als Grundgedanke. Die Gerechtigkeit Gottes, wenn wir es in Kürze zusammenfassen, offenbart sich hienach ausgehend vom Glauben und in Glauben eingehend als Gottes-Kraft, indem sie, den Glauben dem Menschen als Gerechtigkeit zu-

rechnend, vermöge und mit ihrer Sühnung und Erlösung in Christo als eine göttliche Kraft in den Gläubigen kommt, welche die Sünde vergiebt und zugleich dem Gericht übergiebt, aber auch als eine Kraft, welche durch Begabung die Gerechtigkeit innerlich in's Leben setzt als neue Lebens-Anlage und für das selbstthätige Leben zum inneren Gesetz macht; dies Alles vermöge ihres in Christo Jesu dem Glauben sich mittheilenden neuen Princips des Geistes. Es ist also mit dieser evangelischen *δικαίωσις* die subjective oder selbstthätige Entwicklung der Gerechtigkeit, die justitia vitae als sittlicher Prozeß principiell angelegt, das heißt also weder erlassen, noch bloß ideal anticipirt, noch eingegossen, sondern eben angelegt, als innerlich möglich und innerlich nothwendig gesetzt durch ihr Geistes-Princip.

Nun wird sich uns die Eintheilung des Briefes als eine organische Gliederung darstellen, und nicht bloß als Classification. Als Eintheilung ergiebt sich sonach folgende:

Die im Evangelium verkündigte Heilsanstalt in Christo soll dargestellt werden als für den glaubenden Juden und Heiden gotteskräftige oder schöpferische d. h. lebendigmachende Offenbarung einer Heil bringenden Gerechtigkeit Gottes, indem sie vom Glauben ausgeht oder anfängt und in den Glauben eingeht. So bestimmt denn

der I. Abschnitt, Cap. 1, 18—3, 31, den Total-Begriff der göttlichen Gerechtigkeit zunächst in ihrer objectiven Offenbarung nach ihrer rechtlichen und sittlichen

Bedeutung und zwar theils außerhalb Christi gegenüber den Heiden und Juden als Zornes-Offenbarung auf Grund des Gesetzes, theils innerhalb Christi für alle Glaubenden aus Juden und Heiden als Heils-Offenbarung auf Grund einer durch den Gerechtigkeits-Akt der Sühnung vermittelten Erlösung, welche eben durch den Glauben das Gesetz feststellt.

Der II. Abschnitt, Cap. 4—6, bestimmt nun die Offenbarung dieser Heils-Gerechtigkeit vom Glauben aus in den Glauben hinein, d. h. die subjective Uebertragung der in Christus objectiv geoffenbarten Gottes-Gerechtigkeit, das *δικαιοῦν*; dies wird bestimmt als eine Heils-Wirkung, die gerechter Weise begnadigt und mit Anlage der Gerechtigkeit begabt, und daran knüpft sich das daraus resultirende Pflichtverhältniß. Es wird also von der objectiven Grundlegung (in Cap. 3) aus die Grundlegung der göttlichen Gerechtigkeit in den Subjecten, in den gläubigen Personen dargelegt.

Der III. Abschnitt, Cap. 7 und 8, bestimmt die Begründung und Entwicklung der Gerechtigkeit Gottes in den Gläubigen von ihrem inneren Princip aus bis zum Endziel.

Endlich der IV. Abschnitt, Cap. 9—11, legt die Gerechtigkeit Gottes, wie sie das Heil im Glauben offenbart, dar in ihrem historischen Gang durch die Völkerwelt unter Juden und Heiden, dadurch erhält nun auch das *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι* der Grundstelle 1, 16 noch seine Beleuchtung. Der Entwicklung in den gläubigen Personen

reiht sich also der objectiv-geschichtliche Entwicklungs-Gang der göttlichen Heils-Gerechtigkeit an und dies von ihrer ersten Vorbereitung im Glaubensstand Abrahams bis zur Ausdehnung auf die Fülle der Heiden und Israeliten.

Mit Cap. 12 beginnt dann die Paränese.

Erster Abschnitt des Briefes.

Cap. 1, 18—3, 31.

1. Abtheilung, 1, 18—3, 20.

Die 1, 18—3, 20 entwickelten Grundgedanken sind folgende: Der gegenwärtige Weltzustand ist ein Leben der Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit in Unterdrückung der allen Menschen offenbaren Gottes-Wahrheit. Der Weltzustand stellt eben deshalb die göttliche Zornes-Offenbarung in sich dar (V. 18), und dies zeigt sich vor Allem in der **Heidenwelt**. Da findet sich einerseits eine göttliche Natur-Offenbarung (*φανέρωσις ἀπὸ κτίσεως κόσμου*), in welcher eine ursprüngliche Gottes-Erkenntniß wurzelt (V. 19 f.) mit einem Bewußtsein von dem sittlichen Gesetz und von dem Gericht der Gerechtigkeit Gottes (V. 32 und 2, 14 f.); in allem dem ist der Inhalt der V. 18 erwähnten *ἀλήθεια* dargelegt, welche die Menschen niederhalten; dann andrerseits findet sich bei den Heiden eine götzendienerische, unmoralische Verleugnung dieser Erkenntniß, eine Verleugnung, die in dem moralischen Ruin, den sie mit sich führt, den göttlichen Zorn mit seiner gerichtlichen Gerechtigkeit bereits in sich selbst enthält (V. 21—32). — Zugleich aber auch stellt sich darin (Cap. 2) eine gerechte,

noch zukünftige Vergeltung nach sittlichem Maßstab für jeden Menschen in gewisse Aussicht, während jetzt noch die göttliche Güte, Geduld und Langmuth, also die mittheilende und verschonende Liebe Gottes zum Zweck der Sinnesänderung, also für sittlichen Zweck wirksam ist 2, 1—8. Es gilt dies aber namentlich auch für die **Juden** (*Ἰουδαίου τε πρῶτον* V. 9 ff.), die bereits durch ihre Gesetzes-Uebertretung, durch ihr unmoralisches Verhalten zur Vorhaut geworden d. h. verheidnischt sind, so hoch auch ihre Offenbarungs-Stellung ist 2, 17—29. Statt dieser bevorzugten Stellung zu entsprechen, stehen sie wie die Heiden auf gleicher Linie der moralischen Verdorbenheit und der Reife für das göttliche Zorn-Gericht 3, 1—18. So erscheint denn 3, 19 f. vom Gesetzesstandpunkt selbst aus der allgemeine Zustand der Menschheit nur als ein der göttlichen Gerechtigkeit verfallener, als ein heilloser Sünden-Zustand.

V. 18—20: „Geoffenbart (enthüllt) **wird nämlich Zorn Gottes vom Himmel herab über jede Art Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen als solcher, welche die Wahrheit darniederhalten in Ungerechtigkeit.** (19) **Dies darum, weil die Bekanntschaft** (die Kunde) **Gottes offenbar ihnen eigen ist** [bei ihnen (innerlich) vorhanden ist]. **Gott nämlich hat ihnen Offenbarung zukommen lassen** (hat ihnen sich offenbart); (20) **denn seine unsichtbaren Eigenschaften werden von der Welt-Schöpfung her an den geschaffenen Werken als geistige Wahrnehmungen ersehen, seine unendliche Kraft nämlich und Göttlichkeit, — damit sie keine Entschuldigung haben.“**

V. 18 stellt den Hauptsatz auf, der durch das Nachfolgende bis 3, 20 an Heiden und Juden entwickelt wird, nämlich, wenn wir es zerlegen,

1) daß in der Welt eine Offenbarung göttlichen Zornes sich darstelle und zwar:

2) wegen der allverbreiteten Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, deren Schuld

3) bedingt ist durch die ihnen zugängliche Wahrheit, welche sie in ihrem ungerechten Wesen unterdrücken.

Dies sind die Momente welche der Apostel bei der ganzen nachfolgenden Entwicklung berücksichtigt. Er weist bei Heiden und Juden auf die ihnen offenbare Wahrheit hin (*ἀλήθεια* V. 18 ist also in seinem natürlichen, generischen Begriff zu nehmen); er weist aber auch nach bei Beiden die Unterdrückung der Wahrheit durch *ἀδικία* und das daraus hervorgehende Erleiden des göttlichen Zorns.

— *ἀποκαλύπτεται γάρ*) Der Beweis, daß nach V. 16 f. eben in der evangelischen Glaubens-Offenbarung eine Leben gebende Gottes-Gerechtigkeit sich erschließt, wird geschöpft aus dem Gegentheil auf demjenigen Gebiet, wo nicht das Evangelium herrscht mit seinem Glaubens-Leben, sondern die menschliche Unterdrückung der bereits vor dem Evangelium geoffenbarten Wahrheit, der Unglaube in seiner verderblichen Sünden-Macht: da ist auch eine schon bestehende (*ἀποκαλύπτεται* Praesens wie V. 17) Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, aber eine Zornes-Offenbarung, und zwar V. 24. 26. 28 zunächst in Bezug auf die Heiden, denn V. 20 geht von der Natur-Offenbarung aus, subsumirt also unter die allgemeine Heiden und Juden befassende *ἀσέβεια καὶ ἀδικία ἀνθρώπων* (V. 18) zunächst den heidnischen Abfall V. 21—23. Dann 2, 1 ff. kommt ein verallgemeinernder Uebergang zur namentlichen Subsumirung auch

der Juden 2, 3. 9. 12 f. 17 ff.; 3, 9. 19. Der moralische Ruin mit seinen entsprechenden physischen Uebeln ist durch das V. 24. 26. 28 dreimal wiederholte *παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός* als ein göttliches Zornes-Verhängniß gefaßt, nicht als Naturprozeß. Aeußerlich thatsächlich steht das Zornes-Gericht da in dem sichtbaren Zustand der Gottverlassenheit und Auflösung des socialen Lebens, wie dies die folgenden Verse schildern; darin eben macht sich das Zorn-Gericht auch erkennbar, enthüllt es sich auch innerlich; daher der Ausdruck *ἀποκαλύπτεται*, der die Gewissens-Erkenntniß auch auf diesem Boden voraussetzt V. 32; 2, 15. Im moralischen Bewußtsein und Urtheil aller Menschen, auch der Heiden, nicht nur im positiven Gesetz oder im Evangelium, (1, 32—2, 3) ist die volle Entwicklung dieses Gerichts, wie sie das Evangelium bestimmt ausspricht, zum Voraus indicirt, vgl. 2, 5. 15 f. (Ueber den auf innere Erfahrung weisenden Ausdruck *ἀποκαλύπτειν* vgl. das bei V. 17 Bemerkte.) In der eignen Erkenntniß des *δικαίωμα* Gottes V. 32 und dem entsprechenden sittlichen *κρίνειν*, das sich bei jedem Menschen gegenüber von fremden Vergehungen geltend macht (2, 1 f.), sonach kurz gesagt: im Gewissen und dem daraus entspringenden sittlichen Urtheil (2, 15), erhalten jene historischen Erscheinungen, die der Apostel im Auge hat, eine innerliche Beleuchtung. Es giebt sich darin den Heiden und Juden bereits ein göttlicher Zorn zu fühlen und zu erkennen, wie ein zukünftiger zu ahnen 1, 32; 2, 3. — Die Beziehung des *ἀποκαλύπτεται* auf's Evangelium (wie V. 17) übersieht gerade den Gegensatz von zweierlei Offenbarungsweisen: der Zornes-Offenbarung vom Himmel herab und der Gerechtig-

keits-Offenbarung im Evangelium, das eben keine Zornes-Offenbarung vom Himmel herab ist, übersieht ferner den Zusammenhang, in welchen die Zornes-Offenbarung gerade mit der natürlichen Gottes- und Gesetzes-Erkenntniß im ganzen Abschnitt gebracht wird. Daß aber ἀποκαλύπτειν nicht auf bloß außerordentliche, übernatürliche Offenbarung durch Inspiration und Wunder sich beschränkt (Philippi), zeigt Matth. 10, 26. Luk. 2, 35. — ἀπ᾽ οὐρανοῦ) ist nicht malerisch, so wenig, als wenn ich sage, daß es vom Himmel herab hagelt. ἀπό bezeichnet den Ausgangspunkt einer Bewegung, gehört also zu ἀποκαλύπτεται, nicht zu ὀργή, obgleich es der Sache nach gleich ist. Was vom Himmel herab ist oder geschieht, geht aus von der höchsten Sphäre der göttlichen Macht und Heiligkeit; es ist und wirkt also einmal überhaupt unabhängig von Menschen, dann aber auch, wo es hintrifft, mit einer allumfassenden und überwältigenden Uebermacht, so daß auch der trotzige Mensch, der den Gehorsam verweigert, wenigstens eine unbezwingliche Macht des Schicksals fühlen und anerkennen muß. (Diese Beziehung ergiebt sich aus Matth. 21, 24 f., wo das ἐξ οὐρανοῦ einen unverkennbaren göttlichen Macht-Begriff bezeichnet.) So war es nun eben mit jener Zerrüttung der alten Welt, die der Apostel hier vor Augen hat: unaufhaltsam schritt sie fort nach außen und nach innen (tragische Helden und Philosophen!). Die noch religiös gesinnten Heiden selbst sahen darin den Zorn ihrer Götter; die andern jedenfalls die Macht des Fatums. In der Sprache der biblischen Gotteserkenntniß bedeutet Zornes-Offenbarung vom Himmel herab eine göttliche Gegenwirkung mittelst der im Himmel centralisirten Lebens-Principien gegen

der Menschen Sünde. Dies setzt voraus, daß die Sünde gesteigert ist bis zu einem Widerspruch, wodurch die Weltordnung nicht nur überhaupt verletzt, sondern angegriffen und aufgeregt ist in ihren höchsten, heiligsten Fugen oder Correspondenzen. Luk. 15, 18. Esra 9, 6. Apok. 18, 5. Gen. 18, 20. Jer. 51, 9. — ὀργὴ θεοῦ) Die Zornes-Offenbarung ist ebenfalls eine Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit, nicht der Leidenschaft. 1, 32; 2, 5; 12, 19; 13, 4. Aber statt lebenspendende Wirksamkeit zu sein, wie die Offenbarung V. 17, hat die Offenbarung der Zorns-Gerechtigkeit zur Folge Lebens-Aufreibung, Todes-Wirkung. Ps. 90. Röm. 2, 8 f. mit 7; 5, 9 mit 10; 9, 22. Joh. 3, 36. ὀργή ist jedoch deshalb nicht unmittelbar und abstract Strafe oder Straf-Gerechtigkeit selbst — diese ist die Aeußerung, während Zorn auch ohne sofortige Aeußerung vorhanden sein kann. ὀργή ist im Allgemeinen Erregung, Erregtheit, ist, wie das oppositum ἀγάπη, eine innerliche Stimmung und Willens-Stellung vor und in ihrer äußeren Folge oder Wirkung. Dagegen die Form, welche dem menschlichen Zorn gemeinhin anklebt, die Form der Sündhaftigkeit, die Leidenschaft ist überhaupt nicht das Wesentliche und Nothwendige am Zorn, so wenig dies bei der Liebe der Fall ist. Mark. 3, 5. Joh. 11, 33. 38. Act. 17, 16. Eph. 4, 26. Bei Gott wurzelt der Zorn in der Heiligkeit seiner Liebe und in der Gerechtigkeit seines Waltens, wie beim Sünder in seiner unreinen Eigenliebe und Ungerechtigkeit. Jener Heiligkeit und Gerechtigkeit der göttlichen Liebe widerspricht eben das Böse als Gegensatz gegen ihr innerstes Wesen, als ἔχθρα (Röm. 8, 7), und Gott stößt das Böse

deshalb als Wesenswiderspruch, als Ungöttliches oder Widergöttliches von sich ab mit der innersten Geistesenergie, mit Widerwillen und Unwillen. (So wenig gehört das Böse als nothwendiger Durchgangspunkt in die Weltentwicklung und in den göttlichen Weltplan.) Die Folge dieser Abstoßung von Gott, von dem Lebens-Centrum, ist eben der zehrende und verzehrende Tod, die *διαφθορά* und *ἀπώλεια**). Für jetzt erfolgt diese gerechte Zornes-Offenbarung noch nicht als absolutes Strafgericht, nur relativ mit pädagogischer Tendenz in einem auf Besserung berechneten Maß, d. h. als Züchtigung. Der Abschluß aber, wenn der pädagogische Zweck unerreicht bleibt, ist eine Zornes-Offenbarung absoluter Art in vergeltendem Maß, 2, 5 f. Jene tief innerliche Opposition des göttlichen Geistes und Willens gegen die Sünde und die daraus hervorgehende Abstoßung derselben — das ist eben die *ὀργή*; und die *κόλασις* oder *τιμωρία*, die Strafe, ist davon die Aeußerung. Ps. 5, 5 mit Röm. 8, 7; 12, 9. Jes. 63, 10; 59, 2. Deuter. 32, 22. Ebr. 12, 29. Eph. 5, 6 (vgl. Lactantius, de ira dei). — *ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν*) *ἐπί* heißt gegenüber dem *ἀπ' οὐρανοῦ* „darauf hinab," und als Offenbarung der *ὀργή* „dagegen". *πᾶσα ἀσέβεια καὶ ἀδικία*. Das Sündenwesen selbst, aber in jeder Beziehung (*πᾶσα*), nicht nur diese, jene Art, ist zunächst Object des göttlichen Zornes; der Mensch aber ist es, sofern jenes Sündenwesen in ihm ist und bleibt, ja durch ihn ist. — *ἀσέβεια* ist das Losgerissensein von Gott, von seiner

---

*) Die Schriftstellen vergl. in des Verfassers Lehrwissenschaft 2. Aufl. S. 293 und seinem Leitfaden der christl. Glaubenslehre, 2. Aufl. S. 61 ff. 288 f. Vgl. Ethik I S. 148 ff. 159.

wahren Erkenntniß und der entsprechenden Verehrung, also die Gottentfremdung, die als Götzen-Verehrung, als falsche Religiosität beginnend zur Irreligiosität fortschreitet. V. 21—23 führt das aus; ebenso V. 25. 28; 2, 4. 22—24; 3, 11. 18. — ἀδικία ist die Folge des Ersteren, nämlich der negative und positive Gegensatz oder das Unterlassen und Zuwiderhandeln gegen die Rechts-Ordnung des göttlichen Gesetzes, die Rechtsverweigerung und Rechtsverletzung gegenüber von Andern und so Verkehrung der gegenseitigen Lebensverhältnisse, die Immoralität neben der Irreligiosität. Diese Seite wird ausgeführt V. 24. 29—32; 2, 21—23; 3, 10. 12 ff. — ἀνθρώπων, τῶν — κατεχόντων) Der Artikel nach dem Hauptwort ohne Artikel steht, um eben das zu betonen, was die auf die Sünde der Menschen gerichtete Zornes-Offenbarung erklärt: „als solche, welche"; vgl. 2, 14. Eph. 1, 12. Winer § 20, 1. c. Die Menschen sind nämlich einerseits im Besitz der ἀλήθεια d. h. in diesem Zusammenhang der Gottes-Erkenntniß und der Erkenntniß seiner Rechts-Ordnung (Gegensatz zu ἀσέβεια und ἀδικία) V. 19. 21. 32 mit 2, 14 und 17—20, also sie sind im Besitz des Gottes- und Rechts-Bewußtseins, aber anstatt nun diese Wahrheit in Wahrheitsliebe festzuhalten*) zur Aneignung und Benützung (V. 21. 28: οὐκ ἐδοκίμασαν ἔχειν, vgl. 2 Theff. 2, 10), halten sie die Wahrheit fest mit bannender Gewalt, d. h. sie halten sie nieder, daß sie nicht Eingang bei ihnen findet. So steht κατέχειν Gen. 42, 19; 39, 20 von

*) κατέχειν festhalten, kann geschehen um Etwas zu bewahren und zu benützen, aber auch, um Etwas zu bannen, zurückzuhalten, es nicht aufkommen zu lassen. 2 Theff. 2, 6.

Gefangenen für אָסַר, vgl. Act. 27, 40. Luk. 4, 42. 2 Theß. 2, 6. Die Wahrheit erscheint also bei den Menschen in ihrer Energie gebannt, niedergehalten, daß sie nicht zum Aufschluß, zur eigentlichen Erkenntniß und zur freien, wirksamen Entwicklung kommen kann. Der innere Grund und das Mittel dieses Niederhaltens der Wahrheit (daher eben durch ἐν verbunden) ist ἀδικία, das gesetzwidrige, zerrüttete Leben, wie es theils als innerer Zustand und Habitus vorhanden ist (V. 24. 26, ἐπιθυμία und πάθη), theils als äußere Lebens-Erscheinung in bestimmten Handlungen (ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα V. 28); d. h. weil und indem die Menschen ἐν ἀδικίᾳ das Rechte nicht wollen und nicht üben, vielmehr das Gegentheil (2, 8: πειθόμενοι τῇ ἀδικίᾳ vgl. 2 Theß. 2, 10. 12), halten sie die Energie der Wahrheit nieder, so daß sie nicht aufkommt. So machen sie ihr Gottes-Bewußtsein und ihr sittliches Bewußtsein unmächtig, absichtlich und unabsichtlich. ἐν ἀδικίᾳ = ἀδικῶς zu nehmen, wäre eine matte Versicherung, daß die Niederhaltung der Wahrheit etwas Unrechtes sei.

V. 19. διότι steht für διὰ τοῦτο ὅτι = „darum daß". Die öfters und auch hier angenommene Bedeutung „denn" leugnet van Hengel; sie ist wenigstens sehr problematisch und überall entbehrlich. Es leitet die Nachweisung ein für den ganzen, Vers 18 aufgestellten Satz,*) weßhalb göttlicher Zorn sich offenbart über die menschliche Irreligiosität und Immoralität im Allgemeinen, also auch mit Einschluß der scheinbar von Gott selbst verlassenen Heiden; und dabei

*) Nicht bloß für den Nebensatz, daß das ungerechte Wesen eine Niederhaltung der Wahrheit, der wahren Gotteserkenntniß sei.

soll nach dem εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους (V. 20) die Verantwortlichkeit der Menschen hervortreten. Diese Verantwortlichkeit nun ist einerseits darin begründet, daß vermöge einer schon gegebenen Gottes-Offenbarung den Menschen eben als Menschen (das allgemeine ἄνθρωποι V. 18 ist Subject) Kunde von Gott eigen ist (V. 19. 20), andrerseits darin, daß die Menschen diese Offenbarung verleugnet haben V. 21. Daran reiht sich dann V. 22 ff. theils die Darlegung der steigenden Verleugnung, theils (mit διό V. 24, διὰ τοῦτο V. 26) die Darlegung der steigenden Zornes-Offenbarung eben als vergeltende Folge, also als Gerechtigkeits-Akt. So wird also mit dem διότι V. 19 die fortschreitende Entwicklung des Grundgedankens V. 18 eingeleitet. — τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ) γνωστόν bedeutet seiner Form nach ebensowohl „was erkennbar ist," als „was bekannt ist". Die erste Wendung des Ausdrucks ist vorherrschend in der classischen Gräcität und etwa annehmbar. Act. 4, 16; consequent aber findet sich in den LXX, den Apokryphen und im N. Testament nur die Bedeutung „bekannt". Winer § 34, 2 (6. Aufl. § 34, 1. Anm.). So ist es auch in unsrem Context nicht nur die allgemeine Möglichkeit einer Erkenntniß Gottes, die Erkennbarkeit, was der Apostel vorher und nachher hervorhebt, sondern die Wirklichkeit einer Erkenntniß, indem er V. 18 eine von den Menschen verleugnete Wahrheit, also eine wirkliche Erkenntniß voraussetzt und ebenso wieder in dem γνόντες τὸν θεὸν V. 21. Woher nun diese wirkliche Gottes-Bekanntschaft kommt, sagt dann der Beisatz ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσεν und der diesen wieder erklärende V. 20. Die Neu-

tralform aber τὸ γνωστόν wie 2, 4 τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ, 9, 22 τὸ δυνατὸν αὐτοῦ premirt nicht, wie die Substantiv-Begriffe „Macht, Güte, Erkenntniß" zunächst den concreten Inhalt, das, was dazu gehört; sondern das Daß derselben, ihr wirkliches Vorhandensein wird in abstracter Objectivität hingestellt, „das, daß Gott mächtig, gütig, bekannt ist." Dadurch, daß die Kunde Gottes im Allgemeinen in und unter den Menschen wirklich vorhanden ist, sind sie eben im Besitz der V. 18 erwähnten Wahrheit; und weil sie das niederhalten, eben darum offenbart sich der Zorn Gottes über sie. — So hebt auch das Weitere: ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσεν noch nicht hervor, was ihnen Gott geoffenbart habe (dies folgt V. 20), sondern ἐφανέρωσε steht ebenfalls abstract ohne Object, ohne Angabe eines Offenbarungs-Inhaltes. Es drückt die Offenbarungs-Thätigkeit Gottes schlechthin aus als historisches Factum: „Gott hat ihnen Offenbarung zu Theil werden lassen, daher ist die Kunde Gottes in und unter ihnen", oder läßt es sich, wie Joh. 21, 1 am Ende des Satzes ἐφανέρωσε δὲ οὕτως, reflexiv fassen = „Gott hat sich ihnen offenbar gemacht" (vgl. über diese reflexive Bedeutung der Activa bei transitiven Verben Winer § 38, 5. (6. Auflage § 39, 1). — Dagegen φανερόν ἐστιν, das bei dem γνωστὸν τοῦ θεοῦ steht, heißt nicht: „ist geoffenbart"; das aoristische ὁ θεὸς αὐτοῖς ἐφανέρωσεν, das Offenbaren als erfolgter Akt, ist ja eben die geschichtliche Erklärung für den Präsens-Satz: φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς. φανερόν ist das Offenbare, nämlich das, was in die Erscheinung tritt oder in ihr vorliegt, was augenscheinlich, was sichtbar vorhanden

ist oder offen zu Tage liegt. 2, 28. Gal. 5, 19. 1 Tim. 4, 15. vgl. ἐνδείκνυνται 2, 15. — ἐν αὐτοῖς) heißt nicht: „ihnen oder für sie", sondern: „in und unter ihnen", denn V. 20 combinirt in der zu Grunde liegenden Offenbarung Inneres und Aeußeres (νοούμενα καθορᾶται) und V. 21 bezeichnet mit γνόντες τὸν θεὸν die Erkenntniß als historisches Factum. Der Gedanke ist also: Auch wo die Menschen ihre eigenen Wege der Gottentfremdung und Ungerechtigkeit gehen (V. 18), wie namentlich in der Heidenwelt, ist doch noch die Bekanntschaft mit Gott in und unter ihnen offenbar vorhanden oder etwas augenscheinlich ihnen Eigenes. Dies tritt deutlich hervor, indem sich in ihrem inneren Leben (2, 15 in ihnen), wie in ihrem geschichtlichen Leben (unter ihnen), sogar in ihrer Götzen-Verehrung, in ihrem religiösen Cultus (V. 21. 23) die deutlichen Spuren davon finden, daß ihnen Gott etwas Bekanntes ist, wenn auch etwas Verkanntes. Vgl. auch Act. 17, 23. 27 f., wo beide Gesichtspunkte vereint sind. Nicht auf die Philosophie, sondern auf das allgemein Menschliche unter Heiden und Juden reflectirt hier der Apostel.

V. 20. In dem ἐφανέρωσε (V. 19) ist die Offenbarung als einfach historische Thatsache (Aorist) hingestellt. V. 20 erklärt nun, wodurch und wie weit diese Offenbarung von Anfang an stetig vermittelt ist. Es ist also ein Fortschritt der Gedankenentwicklung, und daher keine Parenthese zu setzen. — τὰ ἀόρατα αὐτοῦ) seine Unsichtbarkeit in ihren Eigenschaften, daher die Mehrzahl. Gott selbst als ὁ ἀόρατος θεός wird nach der Schrift in der Welt nicht gesehen (denn von Christus, dem εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀορά-

του ist ja hier abgesehen); aber das, daß er unsichtbar ist, seine Unsichtbarkeit, wie sie als solche sich ausdrückt in bestimmten Prädicaten eigenthümlichen Wesens und Wirkens, das wird gesehen (vgl. Bernhardy Syntax S. 335, wo der Begriff der Adjectiva im Neutrum entwickelt ist). Also der thatsächliche, nicht der persönliche Ausdruck seiner Unsichtbarkeit wird erschaut, καθορᾶται*). Die Unsichtbarkeiten, aus welchen die Welt-Erscheinungen hervorgehen, und in die sie wieder zurückgehen, gehören also Gott als dem Schöpfer an, sind jedoch nicht Gott selber. Wiederum eben nur im Charakter der Unsichtbarkeit kann das wahre Wesen Gottes, das die Welterscheinungen bedingende Wesen, zur wahren Anschauung und Erkenntniß kommen. Der Irrthum liegt gerade in der Gleichstellung Gottes mit dem Sichtbaren V. 23, bis es V. 25 soweit geht, daß auch das Unsichtbare nicht mehr als Gott angehörig, sondern als dem Geschöpf, der Welt angehörig betrachtet wird. Die Unsichtbarkeit besteht nämlich nicht nur in dem formellen Unterschied, daß ihr Gegenstand nicht augenfällig, sondern daß er übersinnlich ist; μὴ βλεπόμενα, dieses Formelle schließt auch eine Wesens-Unterschiedenheit vom Sichtbaren in sich, eine specifische Qualität, namentlich unwandelbare Lebensbeständigkeit mit Allem, was sich daran knüpft. 2 Kor. 4, 18. Jes. 51, 6. unten Röm. 1, 23 ἄφθαρτος.

Die Vermittlung in dem anscheinenden Widerspruch τὰ ἀόρατα καθορᾶται liegt in dem dazwischenstehenden νοού-

*) Der Apostel drückt sich präciser und mit schärferer Distinction aus, als der philosophische Aristoteles (de mundo 6): „ἀθεώρητος ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται ὁ θεός.“

μενα, vgl. Ebr. 11, 3. Nicht in der bloßen Sinnenthätigkeit des Sehens wird das Unsichtbare anschaulich, sondern in der Verbindung mit der Thätigkeit des *νοῦς*, mit dem *νοεῖν* bildet sich aus der äußeren Anschauung als Resultat im inneren Bewußtsein, als *νοούμενον*, eine innere Anschauung oder Wahrnehmung. Es ist also nicht ein unmittelbares Sehen, sondern ein geistig vermitteltes Erschauen; daher auch nicht einfach nur *ὁρᾶται* steht, sondern *καθορᾶται*, das eben in Verbindung mit *νοούμενα* das *ἀκριβῶς ὁρᾶν*, das perspicere ist, wie die ähnlichen Wortbildungen *κατανοεῖν*, *καταμανθάνειν* (Fritzsche). *νοῦς* ist der geistige Sinn, die Vernunft als das Organ aller moralisch-intellectuellen Fähigkeit und Thätigkeit, in welchem (7, 22 f.) das göttliche Gesetz des Wahren und des Guten, also eben das Geistige, das Unsichtbare imperativisch sich geltend macht. Es ist der menschlichen Vernunft eben innere Nothwendigkeit, ein Bedürfniß, über das Aeußere, das Sinnliche hinauszugehen, einer geistigen Wahrheit nachzugehen, einem übersinnlichen Wesen. *νοεῖν*, in seiner normalen Thätigkeit gedacht, ist daher die geistige Erfassung des äußerlich Wahrnehmbaren und Wahrgenommenen oder die Erfassung desselben in seiner unsichtbaren, geistigen Wesenheit und Bedeutung, was freilich dem Grade nach sehr verschieden sein kann. Das Ergebniß eines solchen *νοεῖν* ist *συνιέναι*, *σύνεσις* (Mark. 8, 17. Luk. 24, 45), das Zusammenfassen zu einem Gesammtbegriff, das begreifende Wissen, das Verstehen. Daher ohne die vernunftmäßige Weltbetrachtung durch das *νοεῖν* erscheint V. 21 *ἀσύνετος καρδία*, ein Herz ohne geistige Begriffe. Vorausgesetzt ist aber nach V. 18 bei einer normalen Ent-

wicklung der Vernunftthätigkeit bis zur Gotteserkenntniß, daß die Menschen die Wahrheit, wie sie innen und außen sich ihnen darbietet, nicht niederhalten in Hingebung an etwas Unrechtes, in einer sündlichen Befangenheit, vielmehr der Wahrheit nachgehen mit ihrem *νοεῖν*, also ihr nachsinnen und sich unterwerfen. Daher liegt in dem Particip *νοούμενα* zugleich etwas Bedingendes für *καθορᾶται τὰ ἀόρατα*. Dieser innern Vernunftthätigkeit bringt aber die äußere Weltanschauung das entsprechende Object entgegen in den *ποιήματα*; nicht durch innere Vertiefung bloß werden die unsichtbaren Eigenthümlichkeiten Gottes in vernunftmäßiger Erfassung erschaut, sondern *τοῖς ποιήμασι* — Dat. instrum. Damit sind aber nicht die Akte der Schöpfung, der Erhaltung und Regierung bezeichnet; dies sind *ἔργα*. Dagegen *ποιήματα* hat passiven Sinn, das, was gemacht ist in Folge des göttlichen *ποιεῖν* oder *κτίζειν*, und in Folge dessen existirt, und dies Gemachte bezieht sich, da es uneingeschränkt steht, auf das ganze Lebensgebiet, sowohl das geistige als das physische. Eph. 2, 10. Auch die geschichtlichen Thatsachen sind nicht auszuschließen; zwar nicht als göttliche Thaten sind sie in dem passiven *ποιήματα* enthalten, aber als die geschichtlichen Producte des göttlichen Thuns, die thatsächlichen Wirkungen Gottes in der Geschichte. Diese auszuschließen haben wir kein Recht, da auch Eph. 2, 10 das *ποίημα* auf das Product eines geschichtlichen *ποιεῖν* geht und überhaupt auch das geschichtliche Wirken Gottes unter das göttliche *ποιεῖν* subsumirt wird. Röm. 4, 21: *δυνατός ἐστιν καὶ ποιῆσαι* (mit V. 17), so auch das entsprechende מַעֲשֶׂה, פֹּעַל Ps. 143, 5. Jes. 19, 25; 29, 23; 45, 11 ff., wo Gott

Völker und geschichtliche Ereignisse seiner Hände Werk heißt. *ποιήματα* umfaßt also hier Alles, was von Schöpfung der Welt an auf dem Boden der Natur und der Geschichte als ein von Gott Gewirktes erscheint und erkennbar ist. Die Welt ist sonach hier bestimmt als Organ einer göttlichen Offenbarung aufgefaßt. — *κτίσις* ist hier nicht passivisch: Creatur, sondern in der Verbindung mit *κόσμος* gegenüber dem daran anschließenden *ποίημα* ist es activisch die Weltschöpfung. *ἀπό* aber ist, wie 15, 23. Act. 15, 7, Zeitbestimmung und erklärt eben das V. 19 vorangestellte „Gott hat geoffenbart," nämlich: seit der Schöpfung, von Anfang an wird erschaut*), nicht aber: aus oder an dem Schöpfungs-Akt als dem Medium der Erkenntniß, was *ἀπό* allerdings heißen kann (Matth. 7, 16; 24, 32), allein vom Schöpfungs-Akt gibt es keine menschliche Anschauung. — *ἥ τε — καί* faßt die *δύναμις* und *θειότης* zusammengehörig als näher bestimmende Apposition zu *τὰ ἀόρατα θεοῦ.* An den Werken als Gemachtem tritt für die geistige Wahrnehmung als Grundanschauung und Grundbegriff vor Allem die *δύναμις* hervor. Kraft ist eben nicht ein unmittelbar sinnlicher und nicht ein unmittelbar idealer Begriff, sondern combinirt aus Anschauung und Nachdenken, ein aus Wirkungen, *ποιήματα,* abstrahirter Begriff, die geistige Erfassung von etwas Unsichtbarem im Sichtbaren. Gegenüber und innerhalb der Vielheit der Kräfte, die alle zeitlich sind und überhaupt begrenzte Kräfte sind, zeigt sich in der Welt für das geistige Nachdenken eine *ἀΐδιος δύ-*

*) Vgl. Vorlesungen über Dogmatik und Lehrwissenschaft § 17. 2. a und b. Einleitung in das System der christl. Lehre 2. Aufl. §§. 12. 31—33.

ναμις (vgl. ἀΐδιος Micha 7, 18. Weish. 7, 14), eine schlechthin währende Kraft, die unter allem Zeitwechsel und Erscheinungswechsel das Bleibende ist, also ebenso uranfänglich ist als unveränderlich und unendlich. ἀΐδιος δύναμις ist demnach nicht bloß Allmacht, überhaupt keine Einzel-Eigenschaft, sondern eine Gesammtheit von solchen. Die Wirksamkeit der Kraft ist ἐνέργεια, ihre Explication sind δυνάμεις, das Product sind in activer Form ἔργα, in passiver ποιήματα. In dieser Kraft aber, wie sie als ἀΐδιος in den Welterscheinungen vor den Geist tritt, prägt sich Gott zunächst ab als unsichtbares Macht-Wesen, daher ist auch in der Schrift die Kraft, absolut gefaßt, unmittelbare Bezeichnung Gottes. 2 Chron. 20, 6. Matth. 26, 64 vgl. 22, 29; daher 1 Tim. 6, 15 ὁ μόνος δυνάστης. Hat nun der denkende Geist mit dem absoluten Kraft-Begriff an den äußeren Erscheinungen die Richtung nach innen begonnen, so wird die immer und überall immanente Kraft im Verhältniß zu ihrem Product, den ποιήματα, eben nicht selbst als ποίημα gefaßt, sondern als specifisch verschieden von allem Gemachten, als transscendente, als überweltliche Eigenheit erkannt. Diese unterscheidende Wesens-Eigenthümlichkeit faßt sich natürlicher Weise auch in einer dem Weltlichen, dem Menschlichen, dem Gemachten entgegengesetzten Beziehung zusammen, und dazu dient in allen Sprachen die Bezeichnung: das Göttliche, τὸ θεῖον oder ἡ θειότης. θειότης ist nicht gleich θεότης, sowenig als θεός und θεῖος gleich ist. Kol. 2, 9. θεότης (unmittelbar von θεός) ist das Gott-Sein in sich selbst, die Gottes-Persönlichkeit mit Allem, was sie unmittelbar in sich begreift, das Gottheitliche und Gotthafte. θειότης (von

θεῖον) ist das Göttliche, das was an der Person zur Erscheinung kommt, ihr eigenthümlich ist im Verhältniß zu Anderen und sich an Anderem darlegt wie hier an den ποιήματα; es ist also die göttliche Eigenschaftlichkeit (die Göttlichkeit, nicht die Gottheit), das eigenthümliche Wesen in seiner Erscheinung und Aeußerung, nicht in seiner Unmittelbarkeit, sondern in seinem charakteristischen Reflex. Es kann sich z. B. das einem Menschen Eigene außerhalb seiner Person darstellen an anderen Objecten, an seinen Werken (ποιήμασι), an seiner häuslichen Einrichtung u. dgl., während der Mensch selbst unsichtbar ist. Da ist es nun nicht der Mensch selbst in seinem unmittelbaren Begriff und Wesen, sondern es ist nur seine eigenschaftliche Weise, sein Verstand, seine Liebe, seine Ordnung, wie sie in seinen Werken und Einrichtungen sich ausprägen; aber eben das wieder macht den Mann kennbar, macht bis auf einen gewissen Grad mit der persönlichen Eigenthümlichkeit desselben bekannt, ob man auch seine Person selbst in ihrer unmittelbaren Eigenheit oder Wesenheit nicht zu Gesicht bekommt. So ist in den Schöpfungswerken die θειότης, die eigenschaftliche Weise Gottes als Gottes, d. h. das Göttliche im Unterschied vom Nicht-Göttlichen dargelegt für das νοεῖν. Was ist aber die Substanz dieser θειότης, das Eigenthümliche, das mit θειότης bezeichnet ist? Es ist wieder nicht eine Einzel-Eigenschaft, sondern eine Zusammenfassung von Eigenschaften. Jede Sprache — und das ist zugleich ein Beweis der allgemeinen Offenbarung — bezeichnet nun mit Göttlichkeit im Ganzen ein das bloß Weltliche überragendes Wesen; das Uebermenschliche und Uebernatürliche heißt überall „göttlich."

So ist es im Allgemeinen das Unvergleichliche, ein mit Natur und Menschheit nicht zusammenfallendes Wesen, das Transscendente, was das Göttliche als solches unterscheidet, die δόξα. Daher ist die auch nur bildliche Gleichstellung Gottes mit Menschlichem und Natürlichem eine Entgöttlichung Gottes, ein τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὶν δοξάζειν V. 21. 23. Speciell ist von Göttlichkeit die Rede, wo namentlich geistige Wesenseigenschaften (mit Inbegriff des Ethischen) imponirend sich darstellen, und es entwickelt sich daher die θειότης im νοεῖν namentlich zum Begriff der Geistigkeit und so in weiterer Zerlegung der vollkommenen Weisheit, Güte und Gerechtigkeit, welche letztere sich auch noch im Heidenthum abschattet als νέμεσις. Diese geistigen Eigenschaften müssen in der θειότης gerade hier, wo sie der δύναμις zur Seite steht, inbegriffen sein, wenn nicht ein vager Gedanke daraus werden soll. So gehört auch in der biblischen Offenbarung, die zugleich Erklärung und Entwicklung der Schöpfungs-Offenbarung sein will, zu dem was Gott als Gott eigenthümlich ist, daß er neben dem μόνος δυνάστης eben auch der μόνος σοφός ist und der μόνος ἀγαθός, μόνος ὅσιος. Röm. 16, 27. Matth. 19, 17. Apok. 15, 4. Zur richtigen Erkenntniß Gottes in dem Schöpfungs-Leben gehört also eben das, daß ich die schöpferische, alles Leben bedingende, sich gleich bleibende Lebenskraft und Geistigkeit an den in der Welt sich darbietenden Wirkungen, an den Erscheinungen von Kraft, Güte rc. geistig wahrnehme und von der Welt unterscheide als das Göttliche, es erkenne als die eigenschaftliche Wesens-Erscheinung Gottes, als Darstellung seiner unsichtbaren Reali-

täten. Die Alles machende Kraft, Weisheit und Güte, die in der Welt sich zu schauen gibt, ist zwar nicht Gott in seiner unmittelbaren Persönlichkeit, ist aber das Göttliche, die eigenschaftliche Wesens-Erscheinung Gottes, die *θειότης*. Ueber die dogmatische Bedeutung unsrer Stelle und über die genauere Entwicklung der hier angedeuteten natürlichen Gotteserkenntniß, ihre Entstehung und ihren Inhalt vgl. dogmatische Vorlesungen § 1, I, 1 und das Wesentliche in der Einleitung in das System der christlichen Lehre a. a. O. Lehrwissenschaft 2. Aufl. S. 63 f. 148 ff. Einen bloßen logischen Schluß von der Welt aus auf einen bloßen Begriff von Gott, eine bloße isolirte Denk-Operation, hat der Apostel nicht im Auge, sondern ein Nachsinnen, wobei der Mensch mit seinem ganzen geistigen Vermögen (*νοῦς*) eingeht in die thatsächlichen Manifestationen, in die Real-Anschauungen einer unsichtbaren, über die Welt erhabenen Kraft und Geistigkeit. — *εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους*) In *εἰς* liegt nicht bloß der Erfolg („so daß"), sondern zugleich der Zweck („damit," „auf daß"), wie *εἰς* c. Inf. namentlich im Römerbrief immer gebraucht wird. Gott offenbart sich von Anfang an in seinen Werken gerade so anschaulich, daß damit zwar noch nicht eine unmittelbare Erkenntniß Gottes gegeben ist, sondern das *νοεῖν*, die geistige Wahrnehmung und Verarbeitung hinzutreten muß, aber dennoch so, daß es genügt, um ihn mittelst der geistigen Wahrnehmung in seinen Werken suchen und finden zu können. Act. 17, 27. Es ist also von Gott selbst so eingerichtet, daß das Gegentheil, das Nicht-Suchen oder das Verlieren Gottes unentschuldbar sein soll, als eigene Verschuldung sich

richten und strafen muß; eben daher schlug die Uroffenbarung Gottes (V. 19 f.) in die Zornes-Offenbarung um (V. 18). Das Gesetz der moralischen Verantwortlichkeit und der gerechten Vergeltung liegt aller Offenbarung Gottes zu Grunde gemäß dem *δικαίωμα* Gottes V. 32*). — Die Worte *εἰς τὸ εἶναι κ. τ. λ.* weisen durch *αὐτούς* auf die Menschen, wie sie beschrieben sind, d. h. auf die Menschen als solche, denen das in der Welt erscheinende Göttliche innerlich erkennbar und bekannt ist (V. 19), aber auch als solche, welche die Gottes-Wahrheit niederhalten, und so der Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit verfallen. V. 18. Dies wird in *ἀναπολογήτους* gegenüber der göttlichen Offenbarung dargestellt als ein nicht zu entschuldigendes Versäumniß und eine Verleugnung, die der strafenden Gerechtigkeit, der *ὀργή*, verfallen ist V. 18; und daß so die menschliche Gottlosigkeit unnachsichtlich dem Gericht verfalle, wird durch *εἰς τὸ εἶναι* (nicht nur überhaupt als Folge, sondern) als ein in der Offenbarung liegender Zweck dargestellt, jedoch darum nicht als der einzige. Das Böse, die Gottentfremdung mit ihrer Immoralität, soll nach Gottes Ordnung der Offenbarnng gegenüber als unverantwortliche Schuld aufgedeckt und gerichtet werden. Die Menschen sollen in ihrer Gottlosigkeit keine Entschuldigung haben — das liegt in der Gerechtigkeit Gottes. Darauf ist jede Offenbarung Gottes berechnet, eben weil sie, wie von Anfang an, so immer wieder nur das Wahre und Gute in's Leben setzt (und zwar in dem sich

*) Nicht „der Zweck der Weltschöpfung," wie Lange es ins Monströse deutet, ist hier ausgesprochen, sondern ein in der Einrichtung der Offenbarung liegender Zweck, der nicht einmal als der einzige genannt ist.

offenbarenden Gott es setzt) und auf Erkenntniß davon und vollkommene Ausbildung angelegt ist. Also das „damit" ist nicht sinnlos, wie de Wette sagt, dagegen eine prädestinirende Verwerfung, eine Vorherbestimmung zur Schuld, ist dem ganzen Zusammenhang fremd, da nicht die Gottseligkeit und Ungerechtigkeit, sondern die Wahrheit und ihre Offenbarung als göttliches Produkt und göttlicher Wille gesetzt ist.

V. 21. Uebersetzung: **Dies eben darum, weil sie, obgleich sie den wirklichen Gott erkannt hatten, nicht als Gott ihm seine Majestät ließen oder ihm Dankbarkeit bewahrten; sondern sie verliefen sich in's Eitle in ihrem eigenen Vernünfteln, und verfinstert wurde ihr unverständiges** (d. h. vom Verstehen Gottes entblößtes) **Herz.**

V. 21. *διότι)* ist wieder Causal-Verbindung (vgl. V. 19), aber nicht mit dem ganzen Schlußsatz des V. 20: *εἰς τὸ εἶναι κ. τ. λ.* sondern nur mit *ἀναπολογήτους* zu verbinden; denn nicht, warum Gottes Offenbarung die Unentschuldbarkeit der Menschen bezwecke, oder warum sie unentschuldbar sein sollen (nicht das *εἰς τό*), wird im Folgenden motivirt, sondern warum sie unentschuldbar sind, so daß sie der göttlichen Vergeltung verfallen. In diesem Begriff der Unentschuldbarkeit wird die Zornes-Offenbarung V. 18 wieder aufgenommen, und diese wird eben als gerechte Vergeltung im Folgenden dargelegt, und zwar nur an geschichtlichen Thatsachen. So wird denn einerseits V. 21—23 die Schuld der Menschen gezeichnet, indem sie die durch die Offenbarung bewirkte Gotteserkenntniß verleugnet haben im Eigendünkel, andrerseits V. 24 die göttliche Vergeltung, welche sie in die Gewalt der aus jener Verleugnung ent-

springenden Verderbnisse hingegeben hat, eben weil sie den Verlust der Gotteserkenntniß selbst verschuldet haben. So greift unser *διότι γνόντες τὸν θεόν* V. 21 mit dem *διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ κ. τ. λ.* V. 19 auf V. 18 zurück. Vgl. zu *διότι* V. 19. — *γνόντες τὸν θεόν*) heißt nicht nur: „sie wußten, daß ein Gott ist" (Luther); *ὁ θεός* bezeichnet eben den wahren wirklichen Gott, und *γιγνώσκειν* eine wirkliche Erkenntniß von dem, was er ist, vgl. *ἀλήθεια* V. 18, *ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης* V. 20. Daher der Gegensatz: *οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν*. Der Aorist (*γνόντες*) aber bezeichnet rein historisch die Vergangenheit als abgeschlossene Einheit ohne Rücksicht auf Dauer; namentlich das Part. Aor. correspondirt im historischen Styl dem Plusquamp. und bezeichnet oft das einmal Dagewesene, während das Perf. das in der Gegenwart noch Fortwirkende bezeichnet. Vgl. Bernhardy Syntax, S. 382 f. Winer § 46, 7; in der 7. Auflage nur kurz berücksichtigt § 45, 1. S. 321, wozu § 40, 5 zu vergleichen. Es ist hienach schon gegen die Grammatik, wenn Philippi das *γνόντες τὸν θεόν* mit *οὐκ ἐδόξασαν* gleichzeitig nimmt und von einer unter dem Heidenthum selbst noch fortdauernden richtigen Gottes-Idee redet, was ebenso gegen Gal. 4, 8 f. ist, wie gegen unsern Context, der vom wirklichen Heidenthum sagt: *ἐματαιώθησαν* — *ἐσκοτίσθη ἡ καρδία* V. 21 — *ἐμωράνθησαν* V. 22 — *ἤλλαξαν* V. 23 — *μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ* V. 25 — *οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει* V. 28. *γνόντες τὸν θεὸν* spricht also etwas dem Heidenthum Vorangegangenes aus, und zwar bei den Menschen im Allgemeinen —, *ἄνθρωποι* generell, noch abgesehen von

der Theilung in Juden und Heiden, sind immer das V. 18 voranstehende Subject. Bereits vor der Entstehung des Heidenthums, auf das der Apostel jetzt erst von V. 21 an kommt, waren die Menschen durch die V. 19 f. bezeichnete allgemeine Welt-Offenbarung zur Erkenntniß des wahren Gottes gelangt. Das geschichtliche Dagewesensein derselben liegt in *γνόντες*, nicht aber ein gegenwärtiges Fortbestehen; und so ist Gal. 4, 8 f. u. dgl. Stellen, wo den damaligen Heiden richtige Gottes-Erkenntniß abgesprochen ist, kein Widerspruch mit unserer Stelle, so daß man aus unserem *γνόντες* sprachwidrig ein ‚cum cognoscere potuissent' machen müßte, wie Flatt, oder ein potentielles, wie Tholuck. Der Zeit des Götzendienstes ging nach der biblischen Grund-Anschauung eine Zeit und Tradition der wahren Gotteserkenntniß voran, ehe es noch einen Abraham und Moses gab (vgl. Ebr. 11), eine reine Urreligion, die durch der Menschen eigene Schuld verloren ging. Vgl. Einleitung in das System der christlichen Lehre § 27. Der Apostel hat es hier mit der historischen Entwicklung des Heidenthums zu thun, nicht mit der immer wiederkehrenden individuellen. Diese hat übrigens, wie die historische, immer noch zu ihrem Ausgangspunkt die Natur-Offenbarung (V. 20), und in ihrem Gefolge die Verwahrlosung der Erkennbarkeit und Erkenntniß Gottes. — *οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν*) bezeichnet die Verleugnung der *θειότης*: sie haben ihn nicht als Gott gehalten, ihm seine göttliche Eigenthümlichkeit nicht gelassen, die von der Welt ihn unterscheidende Majestät, seine *δόξα*. Wie das, sagt dann V. 23 *ἤλλαξαν τὴν*

δόξαν.*) δοξάζειν zur ehrenvollen Würde erheben oder dieselbe anerkennen mit That und Wort, also in Bezug auf Gott, ihn seiner göttlichen Würde und Erhabenheit gemäß anbetend verehren. Aber wenn sie auch die eigenthümliche Würde des göttlichen Wesens, die es in sich hat, die θειότης verkannten, so hätten sie doch immerhin noch (daher ἤ) sein thatsächliches Verhältniß zu ihrer eigenen Person, seine Wohlthaten dankbar erkennen können und sollen. Auch daran fehlt es nach dem Weiteren: — ἤ ηὐχαρίστησαν) ἤ = oder auch nur. Sie haben das Göttliche nicht einmal mehr anerkannt in seiner ἀΐδιος δύναμις, in seiner Alles tragenden Kraftwirkung, also nicht als Quelle der Lebensgüter und Wohlthaten. Aus dem οὐ δοξάζειν entwickelte sich auch das οὐκ εὐχαριστεῖν, denn, wie dies V. 25 erklärt, mit Uebergehung der Schöpfer-Kraft haben sie ihren Cultus an die segenspendende Natur-Kraft verschwendet, haben diese als selbständige Quelle der Lebensgüter und Wohlthaten verehrt. Dieser Zug, das οὐκ ηὐχαρίστησαν, ist V. 25 aufgenommen, wie V. 23 das οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν. Durch einen seiner Majestät nicht entsprechenden Cultus wird Gott entehrt; ist aber nicht einmal mehr Dankbarkeit da, so ist er völlig vergessen oder ignorirt. Das Heidenthum ist

---

*) Nicht damit fing und fängt der Unglaube oder die Gottlosigkeit an, daß es heißt: „es giebt keinen Gott", sondern daß man Gott nicht läßt, was ihm als Gott wirklich eigen ist im Unterschied von der Welt, daß man ihn seiner überweltlichen, reinen Majestät entkleidet, ihn nicht als Weisheit, Güte und Gerechtigkeit verehrt, menschliche Thorheiten, Leidenschaften, Ungerechtigkeiten mit seinem Wesen verträglich hält, und seinem Wirken unterschiebt. Mit einer Gottes unwürdigen Anbetung, mit falscher Religiosität, nicht mit Irreligiosität, fängt Unglaube und Unsittlichkeit an; — daher der Eifer gegen jene in der Schrift.

also für den christlichen Gesichtspunkt keine natürliche Durchgangsstufe in der Religionsentwicklung, nicht die natürliche Religion des unschuldigen Kindesalters der Menschheit, sondern eine unnatürliche Verkehrung natürlicher und geschichtlicher Urwahrheiten, ein religiöser Abfall und Verfall. — Wie wird aber der Mensch auf diese das wahre Wesen Gottes verkehrende und entehrende Religionsform geführt? Nicht durch kindliche Unschuld, sondern durch sogenannte Vernunft-Gründe, die aber grundlos sind, durch das *ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν*. — *διαλογισμοί* steht oft im üblen Sinn; dies muß namentlich hier gelten, wo es das *ἐματαιώθησαν* vermittelt und *ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία* zur Folge hat. So bezeichnet *διαλογισμός, διαλογίζεσθαι* das Denken in der haltlosen, unsichern Beweglichkeit, in der es die Wahrheit verfehlt oder zweifelhaft macht und zersetzt, das Vernünfteln, herbeigeführt durch unvollkommenes *νοεῖν*. Röm. 14, 1. 5: *διαλογισμοί* im Gegensatz zu *ἐν τῷ ἰδίῳ νοῒ πληροφορεῖσθαι*. Vgl. Matth. 16, 7 f.; 21, 25. Luk. 24, 38. Phil. 2, 14. Jes. 59, 7. Nach *διαλογισμοῖς* ist *αὑτῶν*, nicht *αὐτῶν* zu lesen; denn hier, wo die menschlichen *διαλογισμοί* gegenüberstehen der göttlichen Offenbarung und dem *νοεῖν*, das an ihr factisch Reales, an die *ποιήματα* sich zu halten hat, soll eben das Selbstische, das Subjectivistische hervorgehoben werden. Ein *νοεῖν*, welches treu an die *ποιήματα*, an das factisch Reale sich hält, eine den wirklichen Lebens-Erscheinungen nachgehende Geistesthätigkeit erschaut im Sichtbaren das Unsichtbare, gewinnt die substantielle Wahrheit; umgekehrt: das nur seine isolirte Selbstbewegung verfolgende Denken, das subjective Vernünfteln

verliert in schwankem Meinen und Zweifeln auch den reellen Gehalt, den es schon hat, den durch die schon vorhandene Gotteserkenntniß (*γνόντες*) gegebenen Wahrheits-Gehalt und in Folge dieser inneren Geistes-Entleerung entleert sich dann für das Denken auch die Welt ihres unsichtbaren Gehaltes, des göttlichen Kraft- und Geistes-Gehaltes. Wegen dieses Verlustes der göttlichen Wahrheit, der eigentlichen Lebenssubstanz im Menschen und in der Welt, wegen dieser Entleerung nach innen und nach außen wird der Götzendienst eben eine Bewegung und ein Haften im Nichtigen genannt, *ματαιοῦσθαι* 1 Kor. 3, 20, *μάταιον*, הֶבֶל, הָבַל 2 Kön. 17, 15. Jerem. 2, 5, vgl. Act. 14, 15. Eph. 4, 17. Der erste *διαλογισμός* Gen. 3, 1 ff. ist der Prototyp zu diesem Allem. — *ἀσύνετος καρδία*) ist die Folge des Vorausgehenden (s. zu *νοούμενα* V. 20). Indem es den göttlichen *ποιήματα* gegenüber unter lauter subjectivem Vernünfteln (*διαλογισμοὶ αὐτῶν*), wie zu keinem eingehenden *νοεῖν*, so zu keinem geistigen Verarbeiten des Factischen, des göttlich Realen, des *ποίημα* kommt, kommt es auch zu keinem zusammenfassenden Verstehen, *συνιέναι*, mehr (Mark. 7, 18), zu keinem geistigen Begriff des *ποίημα* und des *ποιῶν*. — *καρδία* ist der innere Sammelpunkt aller Thätigkeit, und so auch der geistigen Thätigkeit, der Gedanken; ist also auch Sitz des aus dem richtigen Sammeln hervorgehenden Verstehens und des aus dem eiteln Denken hervorgehenden Unverstandes. Matth. 13, 15. Joh. 12, 40. Indem aber im Unverstand das Herz unzugänglich ist der sich offenbarenden Wahrheit, entsteht nicht nur Unwissenheit (*ἄγνοια*), sondern positiv steigernd: Finsterniß breitet sich über dasselbe aus,

das „unverständig" erklärt eben die Ausbreitung der Finsterniß, vgl. Eph. 4, 17 f. — ἐσκοτίσθη), vgl. 2 Kor. 4, 3 f. und als Gegensatz Eph. 1, 18. Die διάνοια, die geistige Sehkraft und ihre Thätigkeit wird verdunkelt und irre geleitet unter den eitlen Gedankengebilden der διαλογισμοί, so daß nun an die Stelle der Wahrheit Lüge tritt; der Schein, die Einbildung, Phantasterei, Thorheit nimmt das Herz ein, gilt für Wirklichkeit und Weisheit und umgekehrt. Dies die intellectuelle Seite der Verfinsterung, das μωραίνεσθαι V. 22. Matth. 11, 25. Ebenso aber auch in moralischer Beziehung wird das Herz ein finsterer Sitz der Lüste, der sinnlichen Naturtriebe und Welttriebe, daher V. 24 ἐπιθυμίαι τῶν καρδιῶν αὐτῶν, vgl. 1 Petri 1, 14. Jak. 3, 14—16. So wird die Wahrheit nicht nur in selbstischem Denken verwandelt in Eitelbilder, sondern es wird auch ein Niederhalten der Wahrheit in Ungerechtigkeit begründet. (V. 18.)

V. 22—24. Uebersetzung: **22) Während sie behaupteten weise zu sein, wurden sie Thoren (23) und wandelten die Majestät des unvergänglichen Gottes um in bildlicher Gleichförmigkeit mit einem vergänglichen Menschen und mit Vögeln, vierfüßigen und kriechenden Thieren.** (24) **Darum hat auch sie selber** (αὐτούς steht prägnant dem Subject ὁ θεός voran im Gegensatz zu dem, was sie V. 23 mit Gott thaten) **Gott preisgegeben in den** (mittelst der) **Gelüsten ihrer Herzen bis in die Gewalt der Unzucht, daß ihre Leiber an ihren eigenen Personen entehrt würden.**

V. 22. Das frequentative φάσκειν ist das verstärkte Sagen, also Behaupten, aber auch die nur zum Schein dienende Verstärkung des Sagens, das grundlose, ruhmredige Sagen. Act. 24, 9.; 25, 19. Diesen Vers bezieht man ge-

wöhnlich auf die heidnischen Philosophen. In ihnen erreicht der Weisheitsdünkel allerdings seine Spitze; dieser ist aber vermöge der Entstehung des Heidenthums aus selbstischem Vernünfteln — was (V. 21) ein allgemeiner Zug ist — überhaupt eigen dem Unglauben und dem Aberglauben. Wenn einmal die unsichtbaren Realitäten der göttlichen Offenbarung nicht mehr das menschliche *νοεῖν* beherrschen und bestimmen V. 20, wird dasselbe in seinen *διαλογισμοί* vom eitlen, vergänglichen Wesen der sichtbaren Welt beherrscht und im Drang des angeborenen Erkenntniß-Triebes will man nun das Unsichtbare, Uebersinnliche, Geistige, Göttliche eben vom Sichtbaren aus verstehen und erklären, statt umgekehrt *μὴ ἐκ φαινομένων* Ebr. 11, 3. Es bildet sich ein *σοφίζειν*, welches das Höhere und das Höchste nach dem Niedrigen formt, das Göttliche umsetzt in das corrupte und beschränkte Natur-Leben und Denk-Leben, und so ist es ein vermeintliches *σοφίζειν*, was den ganzen Wahnstoff des Aberglaubens bei wissenschaftlich Gebildeten wie bei Ungebildeten erzeugt und an ihn fesselt. Vgl. *σεσοφισμένοι μῦθοι* 2 Petri 1, 16. Der Weisheitsdünkel trat nicht nur in der Philosophie hervor, sondern auch im römischen und hellenischen Volksgefühl tritt er stark genug hervor, schon in der Auffassung der Fremden überhaupt als Barbaren, namentlich aber in der allgemeinen Verachtung des jüdischen Monotheismus, und so auch bei den Orientalen in dem jedem Volk eigenen Stolz auf seine Götzen und seinen Cultus. Jes. 36, 18—20. Act. 17, 18. —

Zu *ἐμωράνθησαν*, „Thoren wurden sie" vgl. Jer. 10, 14. 2 Kön. 17, 15. Weish. Cap. 13—15. 1 Kor. 1,

20—22; 2, 6. 2 Kor. 1, 12.*) Die Ausführung des ἐμωράνθησαν im Sinn des Apostels geben die gleich folgenden Verse.

Das finstere Herz, beherrscht von der Macht der eitlen Welt-Erscheinungen und des eitlen Denkens, und bethört von einer vermeintlichen Weisheit, legt diesen seinen Zustand V. 23—32 thatsächlich dar in einem stufenmäßig fortschreitenden Abfall von der göttlichen Wahrheit, und daran knüpfen sich ebenso stufenmäßig als göttliche Strafe jedesmal die entsprechenden verderblichen Folgen.**) Es sind drei sittlich gesteigerte Abfalls-Stufen: 1) V. 23: ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ, 2) V. 25: μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ, 3) V. 28: οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει; daneben eben so viele Straf-Stufen: 1) V. 24: παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀκαθαρσίαν, 2) V. 26: παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας, 3) V. 28: παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν. Die Beziehungen und der Fortschritt sind unverkennbar.

---

*) Das Urtheil des Apostels weiß selbst Rückert, sogar der eigentlichen Philosophie gegenüber, anzuerkennen in seiner Achtungswürdigkeit; aber die namhaft gemachten subjectiven Gründe haben volle objective Wahrheit. Commentar S. 56.

**) Ein Beweis, wie wenig tiefer gehend diese biblischen Abschnitte behandelt werden, ist, daß man nicht einmal den Stufengang dieses Abschnitts herausstellt, z. B. nach Tholuck: mit διὸ καὶ V. 24 lehre der Apostel zur Begründung von V. 18 zurück; Meyer: V. 25 sei (nach V. 22 f.) ein nochmaliger Commentar zu dem διό V. 24; van Hengel: Paulus komme gemäß der Freiheit des populären Styls immer und immer wieder auf die Gottlosigkeit der Heiden zu reden — d. h. doch buchstäblich nie vom Fleck kommen. Und doch tritt der Stufengang so klar hervor, sobald man aufmerkt auf Schlagwörter. Nur Lange in seinem Bibelwerk 1865 und v. Hofmann 1868 machen endlich eine Ausnahme. Vgl. m. Einleitung in das System der christlichen Lehre, 1. Aufl. vom Jahr 1838. § 32 u. 33.

Die 1. Abfalls-Stufe V. 23 bildet eine Vermischung Gottes mit der menschlichen und thierischen Natur, eine Gleichstellung desselben mit dem endlichen Creatur-Leben, wodurch sein specifischer Unterschied als *ὁ ἄφθαρτος θεός* aufgehoben wird, also seine persönliche Würde, seine *δόξα* entehrt wird. **Die correspondirende Strafe** für diese entwürdigende Vermischung Gottes mit der Natur ist V. 24: Hingebung der Menschen in eine unsittliche Natur-Vermischung unter einander, wodurch sie sich selbst schänden, d. h. ebenso ihre eigene persönliche Würde, ihre *δόξα* entehren, wie sie die göttliche entehren; weil sie Gott naturalisirt haben, die Keuschheit seines Begriffs verunreinigt haben, verfallen sie selbst der *ἀκαθαρσία*, der verunreinigenden Macht thierischer Naturtriebe, der Unzucht, sie entmenschlichen sich selbst, wie sie Gott entgöttlichen. —

Auf der 2. **Abfalls-Stufe** (V. 25) verliert Gott nicht nur seine distinctive Würde über der Natur, seine *δόξα*, sondern nun auch seine Wahrheit, seine wirkliche Gottes-Bedeutung als Schöpfer. Sein Begriff geht auf die Natur über; es wird ihr gedient als der in sich selbst lebenden, sich selbst erzeugenden schöpferischen Macht. So schreitet die 2. Abfalls-Stufe fort von der Entgöttlichung Gottes zur Vergötterung der Natur. Vom *λατρεύειν θεῷ ἐν ὁμοιώματι κτίσεως* kommt es zum *λατρεύειν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα*. Gott wird nicht mehr bloß der Natur gleichgestellt ohne specifische Unterscheidung, sondern die Natur wird an Gottes Stelle gesetzt als in sich selbst lebende, schöpferische Macht. Es ist keine einfache Umwandlung mehr, *ἀλλάσσειν* wie V. 23, sondern ein *μεταλλάσσειν*, ein Vertauschen,

Verwechseln. So wird lügnerisch (ἐν τῷ ψεύδει) die Wahrheit in Gott und Natur gefälscht, ihr wahres Wesen verkehrt durch eine generische Verwechselung zwischen Schöpfer und Geschöpf. **Correspondirende Strafe** dieser Verwischung des generischen Grund-Unterschiedes zwischen Gott als Schöpfer und dem Geschöpf ist V. 26 f. eine Verwischung des generischen Grund-Unterschiedes zwischen Mann und Weib, Hingebung der Menschen in eine schändliche Naturbrunst, in πάθη ἀτιμίας, wo nicht nur, wie schon auf der ersten Stufe, das specifisch menschliche Ehe-Verhältniß weicht einer thierischen Venus vulgivaga, sondern wo die wahre Natur des Geschlechts-Verhältnisses lügnerisch verkehrt wird: der Mann wird erlogener Weise an die Stelle des Weibes gesetzt, ebenso das Weib an die Stelle des Mannes, wie sie erlogner Weise an die Stelle des Schöpfers das Geschöpf setzten. Es ist also der unnatürlichen Geschlechts-Verwechslung zwischen Schöpfer und Geschöpf entsprechend die unnatürliche Geschlechts-Verwechslung zwischen Mann und Weib. Die Menschen sinken unter die thierische Naturvermischung hinab in die Unnatur. Von hier aus schreitet der Prozeß fort zur

3. **Abfalls-Stufe.** V. 28. Es bildet sich eine religiöse Stumpfheit, wo Gott nicht einmal mehr einer lebendigen Anerkennung in irgend einer Form werth geachtet wird, sondern selbst als völlig werthlos verworfen wird (οὐκ ἐδοκίμασαν κ. τ. λ.). **Correspondirende Strafe** dieser religiösen Stumpfheit ist V. 28 eine sittliche Geistes-Stumpfheit ἀδόκιμος νοῦς, wo das Sittliche nicht einmal mehr in seiner niedersten Form anerkannt wird, als καθῆκον, als

bloße Schicklichkeit (ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα); eben daran reiht sich eine sittliche Verworfenheit V. 29 ff. eine Ueberströmung der menschlichen Gesellschaft mit Lastern und ein Wohlgefallen an den Lastern (συνευδοκεῖν V. 32), eine Lustversenkung in dieselben, bei welcher die Menschen nicht einmal mehr des Lebens werth sind, nur noch des Todes V. 32; also völlig werthlos und verwerflich stehen sie da, wie sie Gott als völlig werthlos verworfen hatten.

Auf der 1. Stufe herrscht ein unwürdiger Gottes-Begriff; das göttliche Wesen wird in die Natur herabgezogen.

Auf der 2. Stufe herrscht ein lügnerischer und verkehrter; die Natur wird an die Stelle des wahren Gottes gesetzt —, sie erhält göttliche Autorität: Pantheismus.

Auf der 3. Stufe herrscht gar kein Begriff von Gott mehr,*) Atheismus; man braucht keinen Gott und es giebt keinen Gott; radicale Gottesverleugnung.

V. 23. Zuerst verliert sich der Unterschied Gottes als des ἄφθαρτος, als des Unvergänglichen, absolut Lebendigen und so Unvergleichlichen gegenüber dem vergänglichen Natur- und Menschen-Leben, dem φθαρτόν, und dem entsprechend wird zunächst seine specifisch göttliche Lebens-Herrlichkeit, seine δόξα oder Majestät verändert, verwandelt durch Gleichstellung mit dem Weltleben. — ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος) nicht soviel, als: εἰς ὁμοίωμα εἰκόνος, sondern

*) Der Prozeß der immer wiederkehrt! — auch im Christenthum: 1) ein Christum entwürdigender Christus-Begriff, 2) ein lügenhafter Christus-Begriff, der seine Würde und Autorität auf sein Geschöpf überträgt, auf christliches Bewußtsein, Kirche, Gemeinschaft, auf menschliche Geschichts- und Geistes-Produkte; Alles wird verchristelt, 3) gar kein Christus mehr, eine Total-Verwerfung des Christenthums.

ἐν soll das bezeichnen, worin die Verwandlung vorgeht. Im Sinn „verwandeln,“ nicht im Sinn „vertauschen“ wird ἀλλάττειν durchgängig im N. Testament gebraucht, namentlich bei Paulus, so auch in der hier wahrscheinlich berücksichtigten Stelle des A. Testaments Ps. 106, 20 und Jerem. 2, 11. Vgl. Jes. 42, 8; 48, 11. Diese erste Umwandlung ist noch keine Vertauschung, keine Verwechslung der Subjecte, sondern nur eine Vergleichung, ἐν ὁμοιώματι ἤλλαξαν. Das Vergängliche, der Mensch, der Vogel u. s. w. wird nicht anstatt Gottes verehrt, sondern Gott selber wird verehrt, aber eben gefaßt in der Gleichartigkeit oder Aehnlichkeit eines Bildes, eines Menschen-Bildes u. s. w. ὁμοίωμα ist Aehnlichkeit (5, 14; 8, 3), nicht selbst Bild oder Gestalt, vgl. χάραγμα τέχνης Act. 17, 29, von derselben Sache gebraucht. — φθαρτοῦ) steht speciell beim Menschen, da in seiner geistigen Natur eine wesentliche Gleichartigkeit mit Gott stattfindet, und nun eben daher eine Vergleichung zuzutreffen scheint. Aber nicht daß der Mensch überhaupt als Gott gleichartig oder ähnlich gedacht wird, ist die Sünde (Act. 17, 28), sondern, daß Gott gleichartig gedacht und gemacht wird dem vergänglichen Menschen-Bild, worunter auch die Gleichstellung gehört mit dem menschlichen Geistes-Bild, mit seiner Denkform, mit seinen Gefühlen, Trieben, ja Leidenschaften vgl. Act. 17, 29 ὅμοιον χαράγματι ἐνθυμήσεως ἀνθρώπου, Verähnlichung mit dem Gepräge menschlicher Gedanken- und Gemüths-Bewegungen. Es ist die Uebertragung der Gleichartigkeit auf die Naturformen der vergänglichen Geschöpfe, was mit dem Menschen-Bild beginnend, allmählich immer weiter herabführt bis zum Niedersten, zum kriechenden

Gewürm. Es ist eine immer tiefer sinkende Symbololatrie, vgl. Weish. 14, 15 ff. Hier wäre also der Grundzug eine Unwissenheit oder ein Unverstand (μωραίνεσθαι), der Gott entgöttlicht, indem er ihn vermenschlicht, verweltlicht und so verendlicht.

V. 24. Die correspondirende Strafe giebt V. 24. Das καί nach διό „darum auch", hebt die Wechsel-Beziehung zum Vorangehenden hervor. Hartung, Partikellehre B. I S. 125 f. — διὸ καὶ παρέδωκεν) bezeichnet einen Causal-Zusammenhang, gegründet in der göttlichen Ordnung, nach welcher die böse Saat auch ihre entsprechende Frucht bringt. Gal. 6, 7. Es ist aber nicht nur eine von Gott gemachte, eine ihm äußerliche Naturordnung, die ohne ihn wirkt, oder nur unter seiner Zulassung, sondern worin er selbst als der Ordnende wirkt. Das immanente, lebendige Kraft-Princip und Gesetz der Weltordnung ist Gott selbst, daher heißt er der Herr; ihr natürliches Gut ist sein Lohn, ihr natürliches Uebel ist seine Strafe, daher in allem Ernst: παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός, vgl. Act. 7, 42. παραδιδόναι ist nämlich active Preisgebung, nicht bloß überlassen (=εἴασε, wie die griechischen Väter, auch Augustin), es ist dargeben und so ausliefern in die Gewalt eines Andern, namentlich zur Büßung. Es setzt also voraus ein Thun Gottes und zwar allerdings zunächst Zurückziehung seiner tragenden Kraft, aber auch positive Weggebung, Abscheidung mit Hingebung. Die Sünde scheidet nicht nur subjectiv den Menschen von Gott, sondern auch Gott vom Menschen, weil eine ethische Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch besteht. Wie der Mensch sich immer weiter von Gott trennt, von einer

seine Gottes-Würde heilighaltenden Verehrung, von seinem Gesetz und Geist, so nimmt Gott mehr und mehr die mannigfachen Mittel und Offenbarungen zurück, die Einflüsse seiner Nähe (Verdeckung des Angesichts, Abziehung der Hand); er wirkt also privativ, aber er wirkt auch positiv, sogar abstoßend, und dies ist eben ὀργή, so daß er des Menschen sich entäußert, wie der Mensch sich Gottes entäußert. Stellt der Mensch Gott hinunter unter das, was der Mensch zu seiner Lust und zu seinem Gott macht, so stellt Gott den Menschen darunter, daß er ihn zum Spielball und Knecht desselben macht, womit er sündigt; daher die Schriftausdrücke, die auf Gott die Versuchung, Verstrickung, Verstockung ꝛc. zurückführen. Das Böse in seiner Natur-Gewalt bekommt so über den Menschen nicht nur freien Spielraum, sondern eine gesteigerte Energie zu seiner Entfaltung, eine Macht der Verführung und Verderbniß. 2 Theſſ. 2, 9—12. Also die sittliche Versunkenheit, worein die Menschen gerathen, mit dem daran hängenden Elend ist ein gemeinschaftliches Product einerseits der menschlichen Selbst-Hingebung an die Sünde (betont Eph. 4, 19), andrerseits der hier hervorgehobenen göttlichen Hingebung, ein Product der menschlichen Freiheit und der göttlichen Naturordnung oder Gerechtigkeit. Beide Gebiete, das der Freiheit und der Natur, werden von Gott als dem immanenten Gesetz beider, als dem Herrn über Freiheit und Natur in sittlich correspondirenden Causal-Zusammenhang gesetzt, und durch ihre ganze Entwicklung hindurch so bestimmt. So ist die sittliche Versunkenheit selbst ein göttliches Strafgericht, ist Wirkung göttlicher ὀργή, unter welche V. 18 das Ganze subsumirt ist. Das Vergeltende tritt nun auch

im Inhalt unsres Verses hervor. Indem nämlich V. 23 das Bewußtsein der göttlichen Würde verwahrlost und Gott selbst in menschliche und thierische Formen herabgezogen wird, d. h. in das Naturleben, giebt Gott V. 24 den Menschen selbst wieder der materiellen Natur preis, so daß er den sinnlichen Natur-Trieben, den ἐπιθυμίαι, den lüsternen Reizungen und Erregungen nun mit seinem Herzen, mit seinem innersten Wesen verfällt, daher jetzt: ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν. Diese Verbindung involvirt, daß die Naturreize nicht nur in den Gliedern des Menschen, in seiner sinnlichen Natur sich regen und das Herz bestürmen, sondern nun in's Herz eindringen und dasselbe besitzen. Damit beherrschen die Natur-Triebe die persönliche Liebe und Denkweise des Menschen, und so sind sie der Habitus, welcher die Dargebung an die sich anschließende Natur-Schändung, an die ἀκαθαρσία vermittelt: daher παρέδωκεν ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις — εἰς ἀκαθαρσίαν. ἐν bezeichnet in dieser Verbindung den inneren Zustand mit der Energie der Vermittlung. V. 27. vgl. Winer § 50, 5. — εἰς ἀκαθαρσίαν) ist nun eben das gesteigerte Product der Herzenslüste, in dessen Gewalt Gott die Menschen mittelst jener übergiebt. So παραδιδόναι εἰς Matth. 10, 17; 17, 22. Die Lüste steigern sich zu einer das Person-Leben befleckenden Wollust, zur Unzucht. ἀκαθαρσία ist hier nach dem ganzen Zusammenhang die geschlechtliche Verunreinigung. Gal. 5, 19. Kol. 3, 5. Eph. 4, 19; 5, 3. Das Natur-Leben nämlich, in dessen Gewalt das Herz des Menschen verfällt, beruht wesentlich auf Zeugungs-Verhältnissen, daher gerade in dieser Richtung die sinnlichen Herzenstriebe den Exceß herbeiführen.

— *τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα*) ist mit der *ἀκαθαρσία* selbst abhängig von *παρέδωκεν*. Das *τοῦ* ist also consecutiv mit finalem Sinn. Die Selbstentehrung ist also die der Entehrung Gottes entsprechende Vergeltung, und so die von Gott bezweckte Folge ihrer *ἀκαθαρσία*. Das *ἐν ἑαυτοῖς* (oder *αὑτοῖς*) ist neben *τὰ σώματα αὐτῶν* prägnant „an sich selbst;" indem sie den Leib überhaupt zur Unzucht verwenden, schändet jeder seinen eigenen Leib. 1 Kor. 6, 18: *ὁ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει*, vgl. 1 Theſſ. 4, 4. Das ist noch nicht die unnatürliche Unzucht der zweiten Abfalls- und Straf-Stufe V. 26, wo Einer dem Andern den Leib schändet, indem er ihn dem seinen Geschlecht entgegengesetzten Gebrauch unterwirft. *ἀτιμάζεσθαι* kommt nur passivisch, nie medial vor: sich zu entehren. Es ist daher nicht *αὑτῶν* zu lesen, sondern *αὐτῶν*, anschließend an *παρέδωκεν αὐτούς*. Das Passiv soll gerade das Unwillkürliche der Selbstentehrung darstellen, ein Erleiden zur Strafe. Die Entehrung des eigenen Leibes (1 Kor. 6, 18), die schändlichen Folgen, womit die Unzucht den Leib entstellt und plagt, das wollen die Unzüchtigen bei ihrer *ἀκαθαρσία* nicht, sondern nur die Wollust, aber zu dieser müssen sie jene schändlichen Folgen haben. Die Unzucht zerrüttet zugleich die zartesten und reinsten Natur-Verhältnisse, die der Ehe und Familie, und von diesen innerlichsten Verbindungen aus das ganze gesellige Leben; so rächt sich gerade in der Unzucht die Sünde am empfindlichsten trotz dem trügerischen Lust-Schleier, der darüber liegt. Sie greift ebenso in den Lebenskern von Individuen ein, wie in den Lebenskern der Familien und der ganzen Gesellschaft. Ebendaher wird hier die Zerrüttung der

Geschlechts-Verhältnisse vom Apostel hervorgehoben (nicht als die einzige oder auch nur einzelne Zerrüttung, sondern) als der concentrirende Spiegel der ganzen übrigen Lebens-zerrüttung.

V. 25—27. Uebersetzung: (25) „Als Solche haben sie dann weiter (μετά in μετήλλαξαν) die wahrhafte Wirklichkeit (das wahrhafte Sein) Gottes umgewandelt mittelst Lüge, haben gehuldigt und gottesdienstlich gedient dem Geschaffenen mit Verleugnung des Schöpfers, welcher glorreich ist in Ewigkeit in Wahrheit. (26) Deshalb hat sie selber Gott preisgegeben in die Lust-Gewalt der Entehrung; wandelte ja das weibliche Geschlecht bei ihnen den naturgemäßen Geschlechts-Gebrauch um in den die Natur verleugnenden, (27) gleicherweise aber auch die Männer, aufgebend den naturgemäßen Gebrauch des weiblichen Geschlechts, entbrannten sie in persönlicher Lusterregung gegeneinander, Mann an Mann das ungestalte Wesen verübend und damit die gebührende Vergeltung für ihre Ausschweifung an ihren eigenen Personen dahinnehmend."

Der erste Schritt in der Abweichung von Gott (V. 23) mit seiner dabei genannten Folge (V. 24), führt zu einem neuen (V. 25), der nun eine steigernde Fortsetzung oder eine weitere Ausbildung des ersten, V. 23 genannten ist. Es tritt ein Stadium ein, in welchem die Menschen Gott nicht nur vergleichen der vergänglichen Creatur, nicht nur symbolisch ihr gleichstellen (ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος), sondern die Creatur selbst, also das Nicht-Göttliche, wird nun göttlich prädicirt. Das eitle Natur-Leben bekommt mit seinen durch göttliche Symbole verstärkten sinnlichen Reizen über die Wollüstlinge des V. 24 immer entnervendere Gewalt, bis es sie auch zur unmittelbaren Vergötterung der Natur hinreißt.

Diese Adoration des unter dem Menschen stehenden Natur-Lebens ist **die tiefste Geistes-Erniedrigung neben der leiblichen Erniedrigung in der Unzucht.** —

V. 25. Auf die innere Verschlungenheit dieses Verhaltens mit dem V. 23 f. bezeichneten Zustand, auf den Prozeß-Zusammenhang dieser neuen Metamorphose mit dem Vorigen deutet vorerst das *οἵτινες* = „als welche": als so einmal Beschaffene. Hartung, II. Theil, S. 185. Ferner weist auf den inneren Zusammenhang mit dem Vorhergehenden das statt *ἤλλαξαν* (V. 23) nun als Steigerung gewählte *μετήλλαξαν*; es ist eine dem einfachen *ἀλλάττειν* nachfolgende und dasselbe weiter-führende Aenderung, ein Aendern im Gottes-Begriff, das aus dem *ὁμοίωμα* des 23 V. fortschreitet bis zum *παρὰ τὸν κτίσαντα*. Aus dem Natur-Dienst, welcher Gott der Natur gleichstellt, geht es fort zu einem Natur-Dienst, welcher Gott bei Seite stellt, wozu auch der Cultus des Genius gehört, die Vergötterung der geschichtlichen Erfolge, der wissenschaft-lichen Leistungen, des Geldes u. s. w., denn alle diese Cultur-Objecte gehören der natürlichen Kraft- und Macht-Entwicklung der *κτίσις* an. Es wird Göttliches und Nicht-Göttliches, **Schöpfer und Geschöpf** naturwidrig miteinander ver-wechselt, daher denn auch in der correspondirenden **Strafe** (V. 26) der vorangehende unreine Natur-Communismus zwischen den Geschlechtern (V. 24) sich ausbildet **bis zur naturwidrigen Geschlechts-Verwechslung**, was V. 26 ebenfalls durch *μετήλλαξαν* mit *παρὰ* eingeführt wird. Hier trifft denn die Aenderung in Bezug auf Gott nicht nur die unverwesliche Herrlichkeit Gottes, wie V. 23, daß diese in eine verwesliche Creatur-Gestalt verwandelt wird, sondern

μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τ. θ. — *ἀλήθεια τοῦ θεοῦ* ist nicht, wie das absolut stehende *ἀλήθεια* V. 18, wo es bei den Menschen vorhanden gedacht ist, ein menschliches Eigenthum: die wahre Gottes-Erkenntniß, auch nicht die wahre Offenbarung Gottes V. 19 f., die schon von V. 21 an als aufgegeben betrachtet ist, sondern, wie *δόξα τοῦ θεοῦ*, das erste Object des *ἀλλάττειν* (V. 23), ist auch dies zweite Object, *ἀλήθεια τοῦ θεοῦ*, etwas das Gott zukommt, sein wahrhaftes wirkliches Sein, wie *δόξα* sein herrliches Sein ist. Vgl. *ἀλήθεια* Eph. 4, 21. Gal. 2, 5. 14. Gott als wahrhafter, wirklicher Gott existirt für sie nicht mehr; an die Stelle des realen Gottes tritt der irreale, der erlogene Gott und Schein-Gott. Indem die wahrhaft göttliche Stellung dem wirklich Göttlichen entzogen wird und übertragen auf das Nicht-Göttliche, geht die Umwandlung eben vor sich *ἐν τῷ ψεύδει*, in lügenhafter Verkehrung, nicht mehr bloß, wie die erste Verwandlung *ἐν τῷ ὁμοιώματι*, in der Vergleichung. Jes. 44, 20. Jer. 3, 10. — *σεβάζεσθαι* sonst nie im N. Testament, aber in der späteren Gräcität soviel als *σέβομαι*, bezeichnet eine zunächst innerliche Huldigung, wie sie in Scheu und Bewunderung sich ausdrückt. Dieß wird den Menschen in der fortgehenden Entnervung (die auf der ersten Stufe schon begonnen hat) abgenöthigt von dem Mächtigen und von dem Schönen in der Welt, das den erregten Lüsten imponirt. So ist *σεβάζεσθαι* der Uebergang zu *λατρεύειν*, zur vergöttlichenden Bedienung im Aeußeren, zum Cultus. Zu *λατρεύω* vgl. V. 9. — *κτίσις* hier im Gegensatz zu *ὁ κτίσας*, nicht Schöpfungs-Akt, sondern Schöpfungs-Produkt, das geschaffene collectiv

genommen, wie 8, 39; und zwar *ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα*. *παρά* umfaßt wörtlich die Bewegung neben dem Schöpfer hin bis an ihm vorbei. Es liegt darin: 1. daß dem Geschöpf mehr als dem Schöpfer gehuldigt wird, vorzugsweise. So findet sich *παρά* Luk. 13, 2. Röm. 14, 5. Aus der anfänglichen Gleichstellung von Schöpfer und Geschöpf V. 23 wird eine Hintansetzung des Schöpfers gegenüber dem Geschöpf. Ebendaher wird es 2. in noch weiterer Entwicklung zu einer Natur-Verehrung, einem Welt-Cultus mit Umgehung und Uebergehung des Schöpfers im ausschließenden Gegensatz zu ihm. Vgl. über dieses *παρά* in der Bedeutung des ausschließenden Gegensatzes Act. 18, 13: *παρὰ τὸν νόμον σέβεσθαι τὸν θεόν* „mit Uebergehung, Aufhebung des Gesetzes," im Gegensatz zum *νόμος*, wodurch das Gesetz umgangen, übergangen, aufgehoben wird; so unten *ἡ χρῆσις παρὰ φύσιν* im Gegensatz zur Naturordnung, wodurch diese aufgehoben wird. Es liegt auch im Zusammenhang, daß das Nicht-Göttliche statt Gottes verehrt wird, indem es heißt: *μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ — καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει*. Ueber *παρά*, wie es eine Umgehung involvirt, wodurch Eines an die Stelle des Andern gesetzt wird, vgl. auch Gal. 1, 8 f. Röm. 16, 17. 1 Kor. 3, 11 und Winer. — *ὅς ἐστιν κ. τ. λ.*) ist keine bloße liturgische Phrase! Wo die Gott verleugnende Lüge die Huldigung des Herzens und des Mundes an das Geschöpf verschwendet, huldigt der wahre Anbeter dem Schöpfer. So betont hier der Apostel die Ehre des vom Heidenthum entweihten wahren Gottes, wie Röm. 9, 5 durch dieselbe Wendung bei Christus die Ehre des bei den Juden entweihten Christus. — *εὐλο-*

γητός (siehe zu 1 Petri 1, 3) bedeutet zunächst nicht preiswürdig, sondern gepriesen. Gott heißt schlechthin ὁ εὐλογητός (Mark. 14, 61), der glorreich Gefeierte. So entspricht es dem rein passivischen hebräischen בָּרוּךְ, daher es auch öfters wechselt mit εὐλογημένος bei den LXX. (εὐλογητός jedoch steht im A. Testament vorherrschend, im N. Testament ausschließlich nur von Gott, εὐλογημένος von Menschen). Gott ist nämlich auch ohne ausdrückliche Anerkennung von Seiten der Menschen in sich selbst, in seiner Wesens-Glorie (δόξα), sowie in den herrlichen Existenzen des Universums als seinen Werken, in seiner Segens-Verbreitung in alle Weltperioden hinein (εἰς τοὺς αἰῶνας) der εὐλογητός, in sich selbst von Segens-Preis Umgebene, der in seiner ganzen Schöpfung thatsächlich Gefeierte. Das Werk lobt den Meister. Das ἀμήν ist auch nicht rhetorisch überflüssig, es nimmt die Declaration gläubig-entschieden in's Herz auf, und zwar in anbetender Zustimmung gegenüber jeder Negation.

V. 26. Nun die Kehrseite zum Thun des Menschen! — Die Progression in der Gott-Entfremdung auf Seiten des Menschen, die V. 25 zeichnet, erweitert auch den Riß auf Seiten Gottes und führt als Strafe herbei das Versinken in tiefe Lebens-Zerrüttung. — παρέδωκεν εἰς πάθη ἀτιμίας) ist nicht identisch mit dem obigen εἰς ἀκαθαρσίαν τοῦ ἀτιμάζεσθαι; Die Natur-Lust V. 24 geht dort noch nicht selber auf das ἀτιμάζεσθαι aus, sondern muß diese nur als unwillkürliche Begleitung ihres Wollust-Genusses dahinnehmen. Nun aber, nachdem die Lust-Triebe persönliche Herzenssache geworden sind, ἐπιθυμίαι τῶν καρδιῶν αὐτῶν V. 24, steigern sich dieselben zu πάθη, zu Leidenschaften, zu

Passionen, wie *παθήματα* Gal. 5, 24 neben *ἐπιθυμίαι* verstärkend steht (vgl. Kol. 3, 5. 1 Theff. 4, 5); sie steigern sich zu einer Lust-**Brunst**, welche die Schande zum Gegenstand hat (*πάθη ἀτιμίας*), nicht nur zum unwillkürlichen Accidenz. Gerade am wüsten Wollust-Genuß entzünden und sättigen sich nun ihre Begierden, wüst leben ist eben ihre Passion, ihr *πάθος*; damit sinken sie noch unter die thierische Natur herab. — Das Folgende weist diese *πάθη ἀτιμίας* nun eben näher nach in Beziehung auf beide Geschlechter, die Wollust der ersten Stufe wird zur unnatürlichen Wollust. *θήλειαι* und *ἄῤῥενες* premirt den Geschlechts-Begriff, vgl. die Uebersicht bei V. 23. Die Weiber sind unverkennbar deshalb vorangestellt, weil eben an dem von Natur schamhaften Geschlecht die Unnatur dieser Schamlosigkeiten um so greller hervortritt. Von dem sogenannten lesbischen Laster, von Päderastie u. dgl. die schon Levit. 18, 22, 26 ff.; 20, 13. 23. Deut. 22, 5 verpönt sind als kananitische Greuel, welche ein Volk zum Untergang reif machen, davon war namentlich das griechische und römische Leben der damaligen Zeit durchgiftet, so daß auch die classischen Schriften ein eigenes Wörterbuch von Unflätherejen in sich bergen, woraus sich die frühere Auslegung bei unsrer Stelle ein Prunkmaterial der Gelehrsamkeit zusammentrug. —

V. 27. Ueber *ὁμοίως τε* (oder nach der anderen Lesart *δέ*) — *καί* vgl. Winer 5. Auflage § 64, I. 1. Anm. S. 620; 7. Aufl. S. 531. — *ἀσχημοσύνη* heißt nicht bloß häßliche, schändliche Handlung, sondern genau: Ungestaltheit. Die Ungestaltheit selbst vollbringen sie, *κατεργάζονται*, weil die bezeichnete Handlung nur mit be-

schmutzender Verunstaltung des Körpers möglich ist; ein *καταισχύνειν τὸ σῶμα*, wie es auch ein Classiker bezeichnet. So empfangen sie in dem Akt selbst auch an sich selbst *τὴν ἀντιμισθίαν*, die Vergeltung, die Gleiches mit Gleichem erwidert. Die Mißstaltung des Göttlichen im Natur-Dienst, sowie die Mißstaltung der Natur selbst, indem sie ihrer göttlichen Offenbarungs-Glorie beraubt wird, diese actuellen Mißstaltungen werden den Menschen erwidert mit der passionellen Verunstaltung ihrer eigenen Natur. Die Vermittlung nach beiden Seiten bildet eine Lüge: im religiösen Cult vermischt sich in lügnerischer Phantastik Geschöpf mit Geschöpf als mit dem Schöpfer, im Brunst-Cult vermischt sich dafür in lügnerischer Phantastik Weib mit Weib als mit dem Mann und umgekehrt. Dies ist eben die *ἀντιμισθία τῆς πλάνης*.– *πλάνη* ist hier die Abschweifung von dem Naturgemäßen, vgl. V. 27 *ἀφέντες τὴν φυσικὴν χρῆσιν* und V. 25 *λατρεύειν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα.*

V. 28—32. Uebersetzung: (28) „**Wie sie ferner Gott nicht gewürdigt haben zu behalten in anerkennendem Bewußtsein, so hat sie selber Gott preisgegeben in die Gewalt eines nichtswürdigen Sinnes, daß sie rücksichtslose Ungebühr verüben,** (29) **durchdrungen von jeglicher Art Ungerechtigkeit, Hurerei, Verderbniß, Unersättlichkeit, Bosheit, voll Neides, Mordes, Haders, Trügerei, Argheit** (Bösartigkeit), (30) **Ohrenbläser, Verleumder, Gottesschänder, Gewaltthätige, Pocher, Prahler, erfinderisch in Bubenstücken, den Eltern widerspenstig;** (31) **vernunftlos, treulos, lieblos, unversöhnlich, erbarmungslos** (unbarmherzig). (32) **So denn, obschon sie vom Rechts-Bestand** (von der Rechts-Macht und Rechts-Ordnung) **Gottes ein anerkennendes Bewußtsein hatten, wonach, die so han-**

deln, würdig des Todes sind, setzen sie nicht nur dasselbe in's Werk, sondern stimmen auch wohlgefällig ein mit denen, die so handeln."

V. 28. Vers 28 knüpft das Folgende, weil es organisch in das Bisherige verschlungen ist, fortsetzend an dasselbe an mit *καί*, wie dies 25 mit *οἵτινες* der Fall war; die Fortentwicklung der Schuld und der sie bestrafenden Zerrüttung ist aber wieder eine gesteigerte. In der Welt-Vergötterung der vorangehenden Stufe mit ihrem gottesdienstlichen Cult zeigt sich doch noch ein anerkennendes Bewußtsein vom Göttlichen, wenn dasselbe schon auf ein falsches Object übertragen ist, auf die *κτίσις*. Indem aber bei diesem Welt-Cultus nur die religiöse Form beibehalten ist, das *σεβάζεσθαι* und *λατρεύειν*, dagegen die Substanz des wirklich Göttlichen sich verliert in der Natur-Substanz der Welt, so daß eben den unmittelbaren Welt-Existenzen, ihrer sinnlichen Größe, Macht und Schönheit die religiöse Verehrung gewidmet wird: wird auch die Welt selber, der man dient, mehr und mehr ihres göttlichen Mysteriums entkleidet, und die hinreißende Uebermacht, welche die vom wahrhaft Göttlichen entkleidete Nudität der Natur und die entfesselten Natur-Triebe ausüben, dies treibt die Menschen immer mehr einer Entwicklungsstufe zu, wo nun der *νοῦς*, das geistige Vermögen für alles Uebersinnliche abgestumpft wird, und damit entgeht den Menschen auch Prüfung und Urtheil (*δοκιμάζειν*) für religiöse und sittliche Verhältnisse. — *δοκιμάζειν* heißt auf Grund von Prüfung werthschätzen. Statt noch eine geistige Prüfung anzustellen, um Gott noch eine Anerkennung zu bewahren, um den Werth eines Gottes-Bewußtseins zu schätzen, schätzen sie

prüfungslos den Glauben an Gott weg als etwas Werthloses. — ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει) ist auch bei Profanscribenten nicht dem einfachen Verbum gleich. In dem abgesprochenen ἔχειν soll das Nicht-Haben und Nicht-Behalten hervorgehoben werden mit Rücksicht auf das γνωστὸν τοῦ θεοῦ ἐν αὐτοῖς (V. 19) und das γνόντες τὸν θεὸν V. 21, das auch in den entstellten Formen V. 23 und 25 noch fortwirkt, aber eben schon nicht mehr treu bewahrt ist; auch ist ἐπίγνωσις nicht die bloße Kenntniß, sondern involvirt eingehendes Erkennen mit Anerkennen, wodurch sie zur Einsicht in ihre grelle Verwechslung des Göttlichen mit Nicht-Göttlichem hätten gelangen können. S. m. Erklärung zu Eph. 1, 17. — καθώς) stellt Grund und Folge als einander proportionirt zusammen. Joh. 5, 30. Also gemäß ihrer jede genauere Gotteserkenntniß prüfungslos wegschätzenden Gesinnung giebt Gott die Menschen wieder preis εἰς ἀδόκιμον νοῦν, in die Gewalt und Folge eines Sinnes, der selbst weder Prüfung besteht, noch weitere Würdigung verdient, sondern indem er sich dem Werthlosen und Verworfenen ergiebt, in sich selbst verworfen und verwerflich ist. Vgl. 1 Kor. 9, 27. Ebr. 6, 8. Wie die Entwürdigung Gottes dadurch vollendet ist, daß man nicht einmal mehr das Bewußtsein eines wirklichen Gottes, das letzte geistige Band, der Erhaltung würdigt, so vollendet sich die Selbst-Entehrung des Menschen, die ἀτιμία, nunmehr in seiner totalen geistigen Entwürdigung, indem eben sein geistiger Sinn, sein νοῦς, der bis dahin doch noch in den Realitäten der Schöpfung etwas Höheres zu verehren fand, jetzt gar nichts mehr weder der religiösen noch sittlichen Beachtung werth findet, überall nur

Nichtswürdiges sieht und so selbst nichtswürdig wird. Der Nerv des ganzen Gedankens und des Gegensatzes liegt also in *ἀδόκιμος* gegenüber von *οὐκ ἐδοκίμασαν* und in dem damit verbundenen *νοῦς* gegenüber von *ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει*, und eben in diesen gegenseitigen Beziehungen zeigt sich auch, daß hier eine neue Entwicklungsstufe zu den vorigen hinzutritt. — Diese innerliche Entwürdigung des Geistes, dieser *ἀδόκιμος νοῦς* spricht sich dann auch im Weiteren in der That aus in nichtswürdigem Treiben. Daher zu *ἀδόκιμος νοῦς* der Beisatz *ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα*. Inf. epexeget. Winer § 45, 4. 7. Aufl. § 44. 1; über *μὴ* bei *καθήκ.* § 59; 7. Aufl. § 55, 5. Es ist ein Thun, das nicht nur nicht auf Gott keine Rücksicht mehr nimmt, sondern überhaupt nicht auf Pflicht und Recht, und zwar Beides auch nur in seiner äußerlichen Form gefaßt, wie es unter den Menschen als *καθῆκον* gilt, als Schicklichkeit und Zweckmäßigkeit. Aehnlich *τὰ ἀνήκοντα* Eph. 5, 4. Sie treiben Dinge, die man allgemein für unschicklich und ungeziemend hält. Es ist also ein Thun, wo auch vernünftige und sittliche Prüfung und Beurtheilung, *δοκιμάζειν*, außer der religiösen total sich verliert. Dieses Thun wird detaillirt V. 29 ff. in Bildern des Lebens.

V. 29. Der Accus. *πεπληρωμένους* erklärt sich als nähere Bestimmung zum Infin. *ποιεῖν*. — *πεπληρωμένους κ. τ. λ.*) Es wird eine Reihe von Lastern aufgeführt, bei welchen auch die geistige Kraft selbst mißbraucht und geschändet erscheint im Dienst des Schlechten; was sie von Geist (*νοῦς*) noch haben, wird nur für ihre nichtswürdigen Zwecke verwendet. Es ist bei dieser Schilderung namentlich wieder nicht

zu übersehen, daß es nicht Charakterisirung der einzelnen Personen sein soll, sondern ein Gesammtbild, ein Sittengemälde von dem heidnischen, namentlich römischen Volks-Leben. Daher werden auch die Ausdrücke gebraucht: πεπληρωμένους, μεστούς. Die namhaft gemachten Laster erfüllen das ganze Gesellschafts-Leben, ‚omnia sceleribus ac vitiis plena sunt'. Seneca de ira l. II c. 8.

Das Ganze theilt sich schon äußerlich in drei Gruppen: nämlich πεπληρωμένους mit den davon abhängigen fünf Substantiven; ebenso μεστούς mit seinen ebenfalls fünf Substantiven; endlich von ψιθυριστάς an (V. 30) die unmittelbar persönlichen Prädicirungen, dreizehn an der Zahl. Schon diese äußerliche Abtheilung läßt nicht glauben, der Apostel zähle die Laster nur auf, wie sie ihm eben einfallen (Tholuck).

Die erste fünfgliedrige Gruppe, die sich von ἀδικίᾳ bis κακίᾳ erstreckt, zeichnet die **Grundzüge eines pflichtwidrigen Benehmens gegen Andere**, wodurch die Grundlagen aller socialen **Ordnung** angegriffen werden. — ἀδικίᾳ an der Spitze ist hier nicht der generelle Begriff; der ist ja schon gegeben in ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα. Als zur Specialisirung davon gehörig, befaßt ἀδικία die Störungen der Rechtsordnung im engeren Sinn, Verletzungen des socialen Rechts. — Die Auslassung von πορνείᾳ in einigen Zeugnissen ist leicht zu begreifen, theils wegen der Lautähnlichkeit mit πονηρίᾳ, das daher in andern Zeugnissen statt πορνείᾳ ausgefallen ist, theils weil die πορνεία schon im bisherigen reichlich genug abgemacht scheint; allein, wie ἀδικία wird es hier aufgenommen mit

eigenthümlicher Bestimmtheit. V. 24 kam die Unzucht zur Sprache als individuelle Verunreinigung (*ἐν αὐτοῖς*), *ἀκαθαρσία*, dann V. 26 f. in ihrer Unnatur (*παρὰ φύσιν*) als gegenseitige Natur-Schändung, Mann an Mann, Weib an Weib; hier V. 29, wie *ἀδικία*, als Störung der Gesellschafts-Ordnung, als sociales Vergehen, und zwar, wie sie Andern gegenüber alle vernünftige und sittliche Rücksicht, *τὰ καθήκοντα*, verleugnet. *πορνεία* wird eben für die Unzucht in ihrem ganzen Umfang und in allen ihren Formen, namentlich auch für die gewerbsmäßige Unzucht gebraucht, wo Ehebande und andere Bande, Standes- und Alters-Unterschiede 2c. nicht in Anschlag kommen. Also neben den Verletzungen des socialen Rechts in der *ἀδικία* bezeichnet *πορνεία* namentlich die Verletzungen der socialen Ehre des Nebenmenschen in ihrem sittlichen Brennpunkt, wie ja hurerische Unzucht als Ehrenmal und Schändung angesehen wird, wo es noch ein jungfräuliches oder keusches Gefühl giebt. — *πονηρίᾳ*) von *πόνος*, bezeichnet das Böse wie es Plage und Schaden anrichtet, Verderben stiftet, umfaßt also überhaupt Schädigungen der Wohlfahrt, des Lebensglückes und so hier neben den vorangehenden Bestimmungen die Verletzungen im Besitz, Erwerb und Genuß. Denn *πονηροί* sind (Tittmann, Synon. S. 19 f.) qui aliis *πόνους* faciunt (Uebelthäter) im Gegensatz zu *ἀγαθοί* ‚qui commodum aliis praestat, homo beneficus', Wohlthäter, Matth. 20, 15; 5, 45; unser „gütig." Die zwei folgenden Prädicate *πλεονεξίᾳ* und *κακίᾳ* fügen jenen Verletzungen, den Verletzungen fremden Rechtes, Ehre und Wohlstandes das innere schlechte Motiv bei: einmal das selbstsüchtige

Getreibe, wo man immer mehr haben will, πλεονεξία, Unersättlichkeit, und so je nach dem Gegenstand und Context Habsucht, Ehrsucht, Genußsucht. Hier ist es wie κακία uneingeschränkt zu nehmen als etwas der ἀδικία, πορνεία, πονηρία zu Grund Liegendes. — κακίᾳ) ist zugleich concentrirte Spitze der ganzen Reihe, wo nicht gerade die äußere Gier, wie bei πλεονεξία, das Handeln bestimmt, sondern wenn man auch nichts davon hat: die Boshaftigkeit, die in der Kränkung und Beeinträchtigung Anderer ihre Befriedigung sucht. Daher ist es Eph. 4, 31; 1 Petri 2, 1 verbunden mit den einzelnen böswilligen Aeußerungen, namentlich mit φθόνος, δόλος, καταλαλία und Verwandtem. So leitet es auch hier über in

die zweite Gruppe: μεστοὺς — κακοηθείας. Diese wieder fünfgliedrige Gruppe enthält eben die Explication der Böswilligkeit (κακία) in einzelnen Lastern, die nicht als bloß materielle Beeinträchtigungen, als Eingriffe in die äußere Gesellschafts-Ordnung hervortreten, wie die erste Gruppe; sondern als geistiges Gift zerrütten sie die inneren Grundlagen des menschlichen Lebens-Verbandes überhaupt. — φθόνου, φόνου) findet sich ebenso Gal. 5, 21 verbunden, und zwar nicht nur wegen Lautähnlichkeit, sondern Beides, wie auch das weiter Folgende, gehört dem Haß an, der nächsten Ausgeburt der κακία; und zwar φθόνος, Neid, ist der Haß, wie er entsteht aus Verdruß über des Andern Gut, über sein Glück, und auf Störung desselben bedacht ist. φόνος aber ist die äußerste Steigerung des Hasses als lebenzerstörende Wirkung, wobei nicht bloß an äußere Gewaltthat zu denken ist, 1 Joh. 3, 12. 15. (Die Bedeutung: Mordlust, Grausamkeit

läßt sich nicht beweisen.) Weiter ἔρις, das den Frieden zerstörende Hader-Wesen mit seinen wörtlichen und thätlichen Zerwürfnissen. δόλος, das Treue und Glauben zerstörende Trug-Wesen mit seinen Nachstellungen und Ueberlistungen. Endlich κακοήθεια ist in dieser Gruppe wieder die concentrirende Spitze oder der Knotenpunkt, wie das verwandte κακία bei der ersten Gruppe. Es faßt den Charakter zusammen, wie er aus den vorangegangenen Lastern sich hervorbildet; aus dem böswilligen Hasses-Getriebe, in welchem Glück, Leben, Friede, Treue die Angriffspunkte sind, bildet sich κακοήθεια, d. h. eine Bosheit (κακόν, κακία), die zur Sitte und Gewohnheit, zum ἦθος geworden ist, die Bösartigkeit, die in tückischem, hämischem Wesen das Gute verfolgt mit Haß, das Böse mit Lust vollbringt, gewissenlos über alle Hindernisse sich hinwegsetzend. Daher wie κακία, die Böswilligkeit in der zweiten Gruppe, so wird wieder diese κακοήθεια, der bösartige Charakter nun entfaltet

V. 30 in einer dritten Gruppe von Lastern, wie sie eben den persönlichen Charakter nach außen und innen darstellen. Als κακοήθεια haben sich ja die Laster an den Personen als Sitte fixirt. Daher nun die Aufzählung der Laster nicht mehr abstract geschieht, sondern in Form persönlicher Prädicate. Das Ganze dieser Gruppe befaßt zwölf oder dreizehn Glieder, je nachdem gelesen wird.*) Zu-

---

*) v. Hofmann (Die heil. Schrift N. Testaments III. Theil) verbindet mit ψιθυριστάς das nachfolgende καταλάλους als Adjectivum, mit ὑβριστάς dagegen das vorangehende θεοστυγεῖς, dann wieder mit ἀλαζόνας das vorangehende ὑπερηφάνους. Schon diese Verschränkung der

erst wird die Persönlichkeit charakterisirt, wie sie sich im äußeren Benehmen zeigt, in den acht Prädicaten von ψιθυριστάς (Ohrenbläser) an bis zu γονεῦσιν ἀπειθεῖς (widerspenstig gegen Eltern); dann nach ihrer inneren Seite der Gesinnung in den fünf Prädicaten von ἀσυνέτους (vernunftlos) bis ἀνελεήμονας (erbarmungslos).

1. Bei der ersten Abtheilung mit acht Prädicaten wird:

a) zunächst das feindselige Verhalten charakterisirt gegenüber dem guten Namen Anderer und gegenüber dem höchsten Namen, dem Gottesnamen. Dies in den drei Prädicaten: ψιθυριστάς, καταλάλους, θεοστυγεῖς: Ohrenbläser, Verleumder, Gottesschänder. Sie beziehen sich auf den mehr indirecten Verkehr und die bösartige Behandlung des Namens oder Rufes. Darauf folgt erst

b) in fünf Prädicaten: ὑβριστάς, ὑπερηφάνους, ἀλαζόνας, ἐφευρετὰς κακῶν, γονεῦσιν ἀπειθεῖς: Gewaltthätige, Pocher, Prahler, erfinderisch in Bubenstücken, den Eltern widerspenstig, — wie sich Person zu Person feindselig stellt im unmittelbaren Verkehr, bis in das innigste Verhältniß, das Kindes-Verhältniß hinein.

ad a) — ψιθυριστάς) Zischler — also heimliche Verleumdung, die Argwohn gegen Andere erregt und sie verdächtigt. — καταλάλους) das überhaupt üble Nachrede bedeutet, geht hier neben ψιθυρ., wie 2 Kor. 12, 20, auf lautes Afterreden, auf offene Verunglimpfung ohne Scheu

---

Wort-Verbindung spricht dagegen, ebenso daß vorher V. 29 und nachher V. 31 die einzelnen Worte durchaus als selbständige Substantiv-Begriffe auftreten.

und Scham, — das Freche hervorhebend. — θεοστυγεῖς) läßt seiner Form nach (ohne Accent-Unterschied) passive und active Bedeutung zu: Gott verhaßt und hassend, wie θεομισής, βροτοστυγής (Menschen hassend oder verhaßt). Hier, wo nach V. 28 das ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα, das active Verhalten dargestellt wird, und neben den correspondirenden activen Prädicaten (ψιθυριστάς, καταλάλους) muß es activ gefaßt werden, obgleich es nirgend so vorkommt. Letzteres will aber nicht viel bedeuten, denn das Wort findet sich bei den LXX und im N. Testament gar nicht, in der auf uns gekommenen griechischen Literatur nur höchst selten. Die Wortbildung und Analogie läßt beide Fassungen zu; der Zusammenhang fordert active Bedeutung, und eine active Bedeutung neben der passiven machen schon Suidas, Theodoret und Oekumenius geltend, die mitten im griechischen Leben über den griechischen Sprachgebrauch eine vollständigere Uebersicht hatten, als wir in unseren Literatur-Resten. Wie das Unpassende des passiven Sinnes*) von

*) Gebessert wird dies nicht, wenn man auch sagt, es bezeichne eben einen grundschlechten Menschen, einen verruchten Bösewicht. Dies ist schon hinreichend durch das Bisherige bezeichnet und paßt ebenfalls nicht zu den übrigen speciellen Prädicaten; es läßt sich nicht begreifen, warum dies in einem so generellen Ausdruck wie „Gott Verhaßter" verstärkt würde. — Allen diesen Rücksichten gegenüber ist es philologische Pedanterie, die active Bedeutung ausschließen zu wollen, und gegenüber einer so präcisen Charakteristik, wie wir sie hier haben, ist es gerade nicht ein Zeichen von tieferem Einblick, den Anstoß an dem unpassenden Begriff „Gott-Verhaßter" damit sich wegzuräumen, daß Paulus eben in erregtem Affekt die Momente heidnischer Unsittlichkeit häufe, wie sogar Meyer sich ausdrückt. S. Fritzsche zu dieser Stelle.

allen Auslegern gefühlt und nur oberflächlich umgangen wird, siehe die Commentare. Die Gottesfeindschaft, die neben Verleumdung namentlich in Worten sich äußernd zu denken ist, hängt auf heidnischem Boden ganz eng zusammen mit der Gewohnheit, sich die Götter als neidisch und undankbar zu denken (vgl. *θεοςεχθρία* bei Aristophanes, das auch wieder Gott-Verhaßtheit bedeuten kann). Gott, den sie nach V. 28 innerlich nicht mehr anerkennen, an den sie nimmer glauben, dessen Name ihnen aber immer noch und überall begegnet, Gott in dieser seiner äußerlichen Geltung hassen und verabscheuen sie (das liegt in *θεοστυγεῖς*), wobei sie eben wieder theils als *ψιθυρισταί* theils als *κατάλαλοι* agiren. So haben wir in diesem *θεοστυγεῖς* wieder die höchste Spitze der Feindseligkeit gegen Alles, was gut heißt und gut lautet, wie sofort

ad b) in den folgenden fünf Prädicaten, wo die Feindseligkeit im persönlichen Verkehr auftritt, diese ihre Spitze erreicht in *γονεῦσιν ἀπειθεῖς*, d. h. gegenüber den Stellvertretern Gottes.

— *ὑβριστάς*) bezeichnet den gewaltthätigen Uebermuth, der Andere nach seiner Lust mißhandelt, welcher Art sie auch sei, auch Wollust, wie denn *ὕβρις* auch Geilheit, Schändung bedeutet. — *ὑπερηφάνους*) bezeichnet den selbstgenügsamen Hochmuth, der um Andere sich nicht bekümmert, über sie sich erhebt und hinwegsetzt. Daran schließt sich hier (vgl. 2 Tim. 3, 2) *ἀλαζόνας*, wo man sein eigenes Selbst Andern gegenüber herausschmückt, ihnen anmaßend und prahlerisch sich gegenüberstellt, auch wenn man sie nicht gerade beleidigend oder verächtlich

behandelt, wie der ὑβριστής und ὑπερήφανος. — ἐφευρετὰς κακῶν) immer weitergehend (ἐπί) in bösen Fündlein, neues Böses auffindend an Anderen — zur Selbsterhebung als ἀλαζών, sowie zu ihrer Mißachtung als ὑπερήφανος, — und gegen Andere zu ihrer Mißhandlung als ὑβριστής, wie der ἀλαζών an seiner Person und für sich immer neues Gutes auffindet. 2 Makk. 7, 31. Mich. 2, 1. Prov. 16, 27. — γονεῦσιν ἀπειθεῖς). Die Reihe dieser Aeußerungen persönlichen Hochmuths und Stolzes, die Verachtung aller persönlichen Autorität und die Ueberschätzung des Eigenen erreicht da ihre Spitze, wo auch die festeste Natur-Grundlage aller Unterordnung nicht mehr anerkannt wird; — dies ist die elterliche Autorität, die durch die engsten Natur-Bande gesicherte Repräsentation der göttlichen Autorität. An die bisherige erste Abtheilung der dritten Gruppe, an die Charakteristik des Verhaltens nach außen, schließt sich nun

2. die zweite Abtheilung an in weiteren fünf Prädicaten, eine Schilderung des Charakters, wie er sich von seiner inneren Seite darstellt, als persönliche Denkweise und Gesinnung.

V. 31. Das erste ist ἀσυνέτους — ein Unverstand, wo keine vernünftige Ueberlegung und Vorstellung mehr Platz greift, „das man heißet Hans Unvernunft, mit dem Kopf hindurch.“ Luther. — ἀσυνθέτους) eine treulose Ungebundenheit, die keine sittliche Verbindlichkeit mehr anerkennt. — ἀστόργους) eine Lieblosigkeit, die keine zärtliche Neigung und Pietät mehr anerkennt, noch in sich hat. — ἀσπόνδους (2 Tim. 3, 3)

fehlt in einigen Manuscripten (א* A B D* E G etc.) und Uebersetzungen, was erklärlich ist, weil es mit ἀσυνθέτους zusammenzufallen schien, indem man beide als „bundbrüchig“ nahm, statt etymologisch die Begriffe abzugrenzen. ἄσπονδος steigert die zwei vorangehenden, und bezeichnet eine Erbitterung gegenüber von Feinden und Beleidigungen, die kein Bündniß der Liebe und Treue mehr gelten läßt oder eingehen will, also die unversöhnlich ist. Endlich ἀνελεήμονας eine Erbitterung, die keine Barmherzigkeit kennt, also selbst der Noth gegenüber unerweicht bleibt; — wieder die höchste Spitze der innerlichen Verhärtung, wenn auch die Noth des Andern nicht mehr rührt.

V. 32 wird die bisherige Einzeln-Charakterisirung steigernd abgeschlossen. Das Schlimmste der im Einzelnen bisher gezeichneten Verworfenheit wird nämlich zusammengefaßt in einem generellen Charakterzug (was setzt diesem Einzelnen sozusagen die Krone auf?): als Leute der bisher geschilderten Beschaffenheit (οἵτινες) bleiben sie nicht bloß dabei stehen, daß sie wider besser Wissen und Gewissen selber dergleichen verworfene Dinge in's Werk setzen, sondern auch, wo sie es selber nicht thun oder nicht thun können, sympathisiren sie mit der Schlechtigkeit und billigen sie; sonach haben sie nicht einmal mehr ein sittliches Gefühl und Urtheil gegen fremde Schandthaten, bei denen ihre eigenen Leidenschaften nicht in's Spiel kommen. Das Schlechte als Schlechtes ist die Weide ihres Herzens und dies zieht sie eben zur Herzens-Betheiligung hin auch an fremder Sünde. Zum ganzen Sittengemälde werden manche Parallelstellen aus den Classikern angeführt, namentlich

Seneca de ira II, 8. 9. — συνευδοκεῖν τοῖς πράσσουσι (Act. 8, 1. Luk. 11, 48) heißt mit den Thätern Wohlgefallen haben, nämlich an ihrem schlechten Wesen und Thun, also in der Gesinnung sich betheiligen an fremder Sünde. Es ist dieses συνευδοκεῖν der schärfste Gegensatz zu οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν V. 28 und die positivste Steigerung des νοῦς ἀδόκιμος, indem derselbe seine Verworfenheit zeigt nicht nur durch Verwerfung Gottes des allein Guten sowie des übrigen Guten, sondern auch noch durch positive Herzens-Einstimmung in das Schlechte, wobei die thatsächlichen Aeußerungen dieser Einstimmung eingeschlossen sind. Das Gegentheil zu diesem συνευδοκεῖν gegenüber dem Schlechten enthält Röm. 7, 15 f. 22: σύμφημι, συνήδομαι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ. Eine Parallele aber findet sich auch unter den Zügen der antichristlichen Zeit 2 Theff. 2, 12 εὐδοκεῖν ἐν τῇ ἀδικίᾳ*). — τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ) ist im Allgemeinen das, was die Gerechtigkeit Gottes wesentlich in sich schließt, demgemäß auch als Recht und Unrecht gesetzlich feststellt, richterlich zuerkennt und vollzieht. So bedeutet δικαίωμα insbesondere: 1. die Gerechtigkeit als Wesen und Eigenschaft, gerechtes Wesen und Handeln. Röm. 5, 18 (wo δικαίωμα Χριστοῦ im Gegensatz steht zum παράπτωμα Adams). Apok. 19, 8: τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων. 2. Die Rechts-Bestimmungen des Gesetzes im Ganzen und im Einzelnen. Röm. 8, 4. 10: τὸ δικαίωμα

---

*) Belege für dieses Sympathisiren mit schlechten Menschen und Handlungen finden sich ebenfalls in den classischen Schriften bis in's Grelle hinaus, z. B. in der Vertheidigung und Ausschmückung der Päderastie, der Rachsucht u. dgl.

τοῦ νόμου; 2, 26 *τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου,* Luk. 1, 6 *πορεύεσθαι ἐν ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιώμασιν τοῦ κυρίου* und bei den LXX für חֹק, מִצְוָה. Endlich 3. ebenso das Rechts-Urtheil, die Rechts-Vollziehung, Apok. 15, 4 und bei den LXX öfters für מִשְׁפָּטִים, 1 Reg. 20, 40. Mal. 2, 17. In unserer die ganze bisherige Erörterung abschließenden Stelle nun steht *τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ* in so abstracter Allgemeinheit, daß wir es nicht auf ein einzelnes Moment beschränken dürfen, nicht nur an eine einzelne Gesetzes-Bestimmung Gottes oder an ein Rechts-Urtheil Gottes denken dürfen, sondern vor Allem an das Gott wesentlich Eigene, an das gerechte Wesen Gottes, wie dies eben auch nach anderen Seiten bisher der Fall war: V. 23 in der *δόξα τοῦ θεοῦ,* das herrliche Wesen Gottes, V. 25 in der *ἀλήθεια τοῦ θεοῦ,* was Alles zu dem *γνωστὸν τοῦ θεοῦ,* zu *δύναμις* und *θειότης* gehört (V. 19 f.). Aber dies Gott wesentliche *δικαίωμα* wird gedacht in seiner praktischen Beziehung auf der Menschen Thun und Schicksal, wie denn sogleich in dem *ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν* eine specielle Folgerung aus dem *δικαίωμα* auf's Thun und Schicksal der Menschen subsumirt wird. Hienach ist hier *τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ* das gerechte Wesen Gottes, wie es das Recht festgestellt hat und vollzieht, oder die göttliche Gerechtigkeit als rechtliche Ordnung und Macht. Eben dies war auch im Heidenthum unverwüstlicher Naturbegriff, daß eine gerechte Macht nach gewissen unverrückbaren Gesetzen Nemesis übe. Von der *δίκη* als einer rechtlich begrenzenden und vergeltenden Macht hatten die Heiden nicht nur das nicht zu

unterdrückende Bewußtsein im Gewissen, sondern davon hatten sie auch unleugbare tragische Erfahrungen gemacht, und diese Erfahrungen von einer *δίκη* als Welt-Macht waren ebenso wieder bestimmend für ihre eigene Rechts-Pflege, wirkten auch in ihre Philosophie und in ihren religiösen Cultus und beherrschten auch ihre tragische Poesie. Sie hatten also allerdings das *δικαίωμα τοῦ θεοῦ*, wie es hier der Apostel nach seinem reinen Begriff bezeichnet, schon ehe es aufs Aeußerste bei ihnen kam, kennen gelernt, und zwar als *ἐπιγνόντες*, so daß sie es selbst hatten anerkennen müssen mit Wort und That, in ihren Gesetzen und Gerichten; aber wie die überweltliche Herrlichkeit und die wesenhafte Realität Gottes als Gottes, verleugneten sie auch sein moralisches Grund-Verhältniß zur Welt, seine gerechte Wesenheit, Ordnung und Macht, kurz den göttlichen Rechts-Bestand; dies am Ende so total, daß sie an eben den Lastern und Vergehen, welche ihr Gewissen, ihre eigenen Gesetze und Gerichte verdammten, ihre Lust hatten. *ἐπιγιγνώσκειν* ist nämlich, wie schon bei *ἐπιγνώσει* V. 28 bemerkt wurde, nicht nur erkennen, sondern ein Erkennen, das anerkennt, frei oder gezwungen.*) — *οὐκ ἐνόησαν, οὐκ ἔγνωσαν, οὐ συνῆκαν* vor *ὅτι* sind bloße Einschiebsel im Zusammenhang mit dem Mißverständniß des ganzen Gedankens, das auch in den Schlußworten, um dieselben an *ὅτι οἱ — πράσσοντες* anzuschließen, zu der

*) Anton in seinen erbaulichen Anmerkungen über die Epistel an die Römer: „das wahre Recht der Natur ist nichts Anderes als ein Eindruck oder Ausdruck des gerechten Willens Gottes von dem, was gut oder böse, Recht oder Unrecht ist; was die Menschen, weil es sie auf die Nägel brennet, gern wackelhaft machen möchten; es ist aber und bleibt, wie Gott selbst, unveränderlich."

Aenderung führte: *οὐ μόνον οἱ ποιοῦντες αὐτὰ* (*τὰ κακά*), *ἀλλὰ καὶ οἱ συνευδοκοῦντες τοῖς πράσσουσιν.* — *ἄξιοι θανάτου*) ist soviel als: der *δίκῃ* verfallen. Act. 28, 4. Allerdings erkannte das Heidenthum den Tod nach seiner natürlichen Allgemeinheit als natürliches Sterben nicht im Wesens-Zusammenhang mit der allgemeinen menschlichen Sündhaftigkeit, noch erkannte es für alle oben angeführten Einzel-Laster gerade die bürgerliche Todesstrafe zu, aber soviel wußte das Heidenthum, daß ein Laster-Leben im Allgemeinen, wie das geschilderte, der göttlichen Nemesis verfällt, indem es des Lebensglückes unwürdig macht, das Leben zerrüttet und zerstört oder tödtet; auch daß in besonderen Fällen die Götter es rächen mit auffallendem Unglück und Sterben; und zu dem Allem kommt noch der Strafzustand im Hades, wie ihn Mythen und heidnische Ethik auffaßten.*) Wenn *ποιοῦσιν*) und *πράσσουσι* nebeneinanderstehen, so ist *πράσσειν* das Thun schlechthin als Ausübung oder Handlung überhaupt, *ποιεῖν* ist machen, ins Werk setzen mit Bewußtsein und Absicht, daher auch von der Schöpfung. Diese Prägnanz des *ποιεῖν* ist namentlich auch zu beachten bei *δικαιοσύνην, ἁμαρτίαν ποιεῖν* 1 Joh. 3, 7—9. Joh. 8, 34.

Der gegebenen Schilderung des Apostels von der Demoralisation auf heidnischem Boden, wozu die Classiker genug Parallelen liefern, namentlich Seneca de ira II, 8. 9, vgl.

---

*) Wir haben nun wieder kein Recht, hier, wo der ganze Umfang dieses sittlichen Straf-Bewußtseins in den Heiden bezeichnet sein soll, nur das eine oder das andere der angeführten Momente in den allgemeinen Ausdruck *θάνατος* hineinzulegen, wonach sich die Exegeten wieder theilen.

oben S. 158 f. und S. 168, reihen sich nun aber im N. Testament selbst solche an, welche im Wesentlichen gleiche Erscheinungen auch auf christlichem Boden zum voraus schon in Aussicht stellen, z. B. 1 Tim. 4, 1 ff. 2 Tim. 3, 1 ff. 2 Petri 2 und 3. Die vorliegende Schilderung ist also jedenfalls keine vom Partei-Geist eingegebene, jedoch folgt auch aus den bei Heiden und Christen gleichen Erscheinungen nicht, daß der Apostel deshalb mit Unrecht in jener Demoralisation einen Beweis gegen die heidnischen Religionen finde. Der Unterschied ist der, daß das Verderben auf heidnischem Boden die natürliche Consequenz des religiösen Glaubens ist, das Produkt seines naturalistischen Princips, auf christlichem, umgekehrt gerade das Produkt des Abfalls vom christlichen, Glauben, des seiner Würde entkleideten, verweltlichten Christenthums (After-Christenthums) und des Un-Christenthums, der Christusleugnung, ein Rückfall in den Aberglauben und den Naturalismus des Heidenthums. Weiter ist nicht zu übersehen, daß dieser heidnische Zustand zwar als dem Zorn Gottes entspringend und verfallen dargestellt ist (V. 18); aber nicht in dem Sinn, daß damit schon die ewige Verdammniß aller dieser Heiden entschieden wäre, vielmehr nach der Verbindung, in welche diese Zornes-Offenbarung mit der evangelischen Offenbarung im Eingang V. 16—18 gestellt ist, und nach dem Abschluß der Darstellung (3, 9. 21—23) ist der Sinn der Darstellung der: eben indem Gott in dieser Welt die Sünde bestraft mit ihrer eigenen Steigerung und mit den daraus entspringenden Uebeln, eben durch diese augenfällig richtende Gerechtigkeit Gottes, diese Zornes-Offenbarung, soll

der erlösenden Gerechtigkeit Gottes Bahn gebrochen werden, dem Evangelium und dem gläubigen Ergreifen desselben als dem einzigen Heil in solch' heillosem Zustande.

Cap. II.

V. 1—4. Uebersetzung: (1) Ebendeshalb (nämlich vermöge des Bewußtseins vom δικαίωμα τοῦ θεοῦ 1, 32, wonach eben das unsittliche Thun verurtheilt ist) bist du, o Mensch, wer du auch seist, damit daß du es verurtheilst, noch nicht entschuldigt; denn worin du den Anderen verurtheilst, sprichst du dir selbst das Verdammungs-Urtheil; du handelst ja gleicherweise, während du verurtheilst. (2) Wir wissen aber, daß die Verurtheilung Gottes wahrheitsgemäß (gerechter Weise) eben auf denen liegt, die so handeln. (3) Kannst dagegen du, o Mensch, der du verurtheilst, die so handeln, und in's Werk setzest das Gleiche, kannst du darauf rechnen (mit Grund annehmen), du eben werdest der Verurtheilung Gottes entgehen? (4) Oder ist es so, daß du seine Güte und Nachsicht und Langmuth, da sie so reichlich sich zeigt, mißachtest, nicht einsehend (ἀγνοεῖν Mark. 9, 32. Luk. 9, 45), daß eben das, daß Gott so gütig ist, in die Sinnes-Aenderung dich hineinweist? (zur Sinnes-Aenderung dich antreibt, hinleitet?)

V. 1. Nachdem der Apostel in Cap. 1 den Zorn Gottes, wie er namentlich in der Heidenwelt schon sichtbar ist, dargelegt hat, geht er nun dazu über, die gerechte Vergeltung der Zornes-Offenbarung in Aussicht zu stellen, auch dann und da, wo sie noch nicht so empfindlich eingetreten war, wie in dem Cap. 1 beschriebenenen Zustand, und wo

auch das sittliche Gesetz noch nicht so alle Macht und alle praktische Bedeutung verloren hat, wie bei der im Bisherigen geschilderten Menschenklasse. Gleich V. 1 zeigt sich, daß der Apostel nun eine andere Menschenklasse in's Auge faßt, als die, welche nach 1, 32 nicht nur selber Laster-Werke verüben, sondern sogar noch an anderer Schlechtigkeit Freude und Wohlgefallen haben, *συνευδοκοῦσι τοῖς πράσσουσι* — so sehr verleugnen sie das Bewußtsein des göttlichen *δικαίωμα*. Hier aber treten Leute auf, die richten, d. h. solche, welche das schlechte Treiben und Wesen um sich her wirklich behandeln als das, was es ist, es vom Bewußtsein des göttlichen *δικαίωμα* aus als schlecht, als gesetzwidrig verurtheilen. Solche Menschen sind nun gerade nicht ausschließlich nur unter den Juden zu suchen, sondern auch unter den Heiden; man denke an so manche gegen die herrschende Unsittlichkeit eifernde Redner, Dichter, Philosophen, namentlich Seneca und die Stoiker, an Geschichtsschreiber wie Tacitus, die das geschilderte Laster-Leben züchtigten; daher allgemein: *ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων*. Allein die Juden vor Allen stellten sich allerdings namentlich dem heidnischen Laster-Wesen als Richter gegenüber: sie nannten die Heiden bekanntlich *ἁμαρτωλούς* schlechtweg, und so sind sie hier zwar nicht ausschließlich, aber vorzugsweise gemeint. Daher V. 9 f. die namentliche Hervorhebung der Juden mit *πρῶτον* und V. 17 ff. werden sie sofort ohne Uebergang speciell angeredet, und zwar wird dort gegen sie gerade die hier V. 1 an die Spitze gestellte Instanz geltend gemacht, daß sie wohl fremde Sünde richten, aber die gleichen Sünden begehen. Es sind dies nun aber nicht solche rechtschaffene Leute, wie sie der

Apostel in V. 7 und 10 auch unter Juden und Heiden sich noch vorhanden denkt, die das Gute auch in Ausübung zu bringen ernstlich bestrebt sind durch ὑπομονὴ ἔργου ἀγαθοῦ, vielmehr solche, die dies gerade nicht thun, sondern durch ihr bloßes Richten sich erhaben dünken über die Schlechtigkeit um sie her, obgleich sie das an Andern verurtheilte Schlechte ebenfalls sich zu Schulden kommen lassen V. 1: τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις wie die τὰ τοιαῦτα πράσσοντες, die 1, 28 ff. geschildert sind. Der Apostel meint also nach dem Zusammenhang nicht nur ein Sündigen, wie es bei allen Menschen vorkommt, auch bei denen, die sich das Thun des Guten ernstlich angelegen sein lassen, auch bei einem Abraham, David, Apostel, sondern es ist von Leuten gesagt, welche aus den von ihnen selbst verurtheilten Lasterwerken 1, 28 sich für ihre eigene Person kein Gewissen machen (V. 1: τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις ὁ κρίνων, V. 3: ποιῶν αὐτά) in unbußfertigem Mißbrauch der göttlichen Güte und Geduld. V. 4 f. Unter solche Bezeichnungen fallen diejenigen nicht, welche die Schrift und hier V. 7 und 10 der Apostel selbst unter Juden und Heiden noch als Gerechte und Gottesfürchtige unterscheidet von den entgegengesetzten Menschen. Diese Gerechten verurtheilen allerdings auch das Schlechte als schlecht, statt das lügenhafte Wesen zu beschönigen oder zu rechtfertigen; aber sie verurtheilen es 1. nicht nur an Andern, wie es die Eigenliebe eingibt, sondern auch an sich selber, wie die aufrichtige Liebe zum Guten dazu drängt (Röm. 12, 9); 2. verurtheilen sie nicht nur das Schlechte in seiner äußeren, groben Lasterform, wie es vorne

dargelegt ist und 3. statt zu meinen, mit der Verurtheilung des Bösen das Ihrige gethan zu haben, machen sie die Ausübung des Guten zu ihrer Lebens-Aufgabe; halten aber dabei 4. auch mit dem von ihnen vollbrachten Guten ihre Aufgabe keineswegs für gelöst, halten deshalb Gottes Güte und Gnade, Geduld und Langmuth nicht für entbehrlich, sondern gerade für unentbehrlich. Solche rechtschaffene, gerechte und gottesfürchtige Seelen erscheinen daher in der Schrift für das Evangelium schon vorbereitet und nehmen es mit Freuden an.*) — Hier nun, in der Hinüberleitung zum Evangelium hat es der Apostel mit dem, dem Evangelium entgegenstehenden übertünchten Gerechtigkeitsstolz im Heidenthum und Judenthum zu thun; daher werden von ihm jene in der Schrift als gerecht und gottesfürchtig bezeichneten Menschen hier gar nicht besonders berücksichtigt, sondern nur V. 7 und 10 kurz den Uebelthätern gegenübergestellt als dem ewigen Leben in der Ausdauer am guten Werk Nachstrebende und dazu Bestimmte. Dagegen wie damals unter Juden und Heiden, so jetzt noch unter den Christen giebt es mehr oder weniger gesetzlich denkende Menschen, die, namentlich wenn das Sittenverderben (Ungerechtigkeit, Gewaltthat, Betrug, Unzucht u. s. w.) immer größeren Umfang und grellere Laster-Form annimmt, dann allerdings Klage und Anklage über das Eine und Andere erheben; besonders wo das Schlechte plump zu Tag kommt und sie selber oder die ihnen Nahestehenden beeinträchtigt oder beschädigt, da können sie es mit sittlicher und rechtlicher

*) Jesus sagt: „wer aus der Wahrheit ist, wer aus Gott ist — kommt zu mir.“

Entrüstung ihrem Gericht unterwerfen; — dies namentlich auch in amtlicher Stellung als Prediger und Vorsteher, Advokaten und Richter, trotzdem daß sie selber ihr Gewissen ähnlichen Vergehens bezichtigt, nur daß sie es im Geheimen oder in vorsichtigerer und verhüllterer Form fort und fort sich erlauben. Da fließt das Richten nicht aus dem Haß des Bösen, oder aus der Liebe zum Guten, sondern aus der Eigenliebe, die sich will reinwaschen und gerecht machen, sich mit dem Ernst der Verpflichtungen gegen Gott und Menschen abgefunden glaubt. Derartige Leute halten sich eben mit ihrem privatlichen und amtlichen Richten für erhaben über die von ihnen Gerichteten, für besser als die böse Welt, beruhigen sich damit bei ihren eigenen Sünden-Balken, ohne aus eigener Besserung und aus dem Thun des Guten reellen Ernst zu machen; nur etwa noch ihre religiösen Aeußerlichkeiten pünktlich einhaltend, wie die Juden — nehmen sie die Güte und Langmuth Gottes achtlos hin, leben sicher und unbußfertig in ihren Sünden fort (V. 4 f.) und, während sie so das göttliche Gericht sich häufen, glauben sie einer erst durch das Evangelium zu gewinnenden Gerechtigkeit entbehren zu können. So stand namentlich das nachher 2, 17 ff. geschilderte pharisäische Judenthum dem Evangelium gegenüber, so wieder das officielle, menschlich geformte Christenthum dem wahren Schrift-Christenthum.

Der Apostel wendet nun die Schärfe des sittlichen Urtheils, das diese Menschenklasse fremden Versündigungen gegenüber richtig geltend macht, gegen ihre eigene Person, gegen die sie es gerade nicht geltend machen. Er tadelt nicht ihr Richten selbst, sondern gebraucht es eben als an

und für sich richtig, als Zeichen des göttlichen Rechts-Bewußtseins (V. 2), um ihnen bemerklich zu machen, daß eben ihr Richten, ihr Verurtheilen des Schlechten, indem es zeige, daß sie Gut und Böse wohl zu unterscheiden wissen, sie für sich selbst verantwortlich mache und ihr eigenes Thun verurtheile, indem dieses dem von ihnen verurtheilten ähnlich sei. Es ist also hier weder ein bloß unwillkürliches Richten gemeint, wie das unmittelbare Gewissens-Gericht, noch viel weniger ein falsches und an und für sich unberechtigtes Richten; ebensowenig ist das Richten für sich als Sünde genommen, denn nicht auf ihr Richten, sondern auf ihr daneben hergehendes Sündethun geht das *κρίμα* Gottes V. 1 f.: *τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις — τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας.* Das Richten, *κρίνειν*, an sich ist im Allgemeinen ein sittlicher Akt, der den unvertilgbaren Unterschied von Gut und Bös zur Anwendung bringt; speciell ist es ein Rechts-Akt, der von der Erkenntniß des göttlichen *δικαίωμα* ausgeht. 1, 32. Als Rechts-Akt heißt *κρίνειν* nicht nur urtheilen überhaupt, ob Etwas sittlich oder unsittlich sei — dies ist das moralische Richten (Luk. 12, 56 f.), sondern urtheilen in gerichtlicher Weise, also auf Grund des Gesetzes so urtheilen, daß dem betreffenden Menschen Schuld und Strafe zuerkannt und er danach behandelt wird. Es ist also das *κρίνειν*, wenn nicht besondere, nähere Bestimmungen das Gegentheil sagen, in sich selbst als *κρίνειν* nicht ein ungesetzlicher und ungerechter Akt, sondern gerade der gesetzliche, rechtmäßige Beurtheilungs- oder Verurtheilungs-Akt, und so ist auch das vom Herrn Matth. 7, 1 ff. ohne weitere Bestimmung schlechthin verbotene Richten

keineswegs bloß das falsche, ungerechte, unbefugte, böswillige Richten, wovon der Text nichts sagt, oder gar das sittliche Urtheilen überhaupt, sondern sein Gegensatz ist (Luk. 6, 36 f.) Barmherzigkeit und Vergeben; es ist das Richten als Rechts-Akt, das richterliche Verfahren gegen Andere, das Rechten und Vergelten und zwar nach dem Standpunkt der Bergpredigt (vgl. Matth. 5, 38 ff.) bei Privatbeleidigungen. Dies verbot und verbietet kein Gesetz, es ist nicht ungesetzlich und unrecht Verletzungen an Ehre, Gut und Person als Ungerechtigkeiten zu behandeln, vielmehr ist es gesetzlich und gerecht; dagegen ist dies Richten oder Rechtsverfahren gegen das Gnaden-Princip und Vergebungs-Gesetz des Evangeliums (vgl. 5, 38 ff.), und für das evangelische oder christliche Handeln, nicht für das gesetzliche, verbietet es der Herr Luk. 6, 35—37. Das Richten auch als Rechts-Akt gehört zur Gerechtigkeit des Gesetzes, das Nicht-Richten, wo es nur Verletzungen am eigenen Rechte betrifft, zur Gerechtigkeit des Evangeliums, zur Himmelreichs-Gerechtigkeit. Hier (V. 2) im Römerbrief ist übrigens nicht das Richten gegenüber von Beleidigungen, das Rechtsverfahren, in's Auge gefaßt, wie Matth. 7, 1 ff., sondern gegenüber dem geschilderten Laster-Leben, also das sittengesetzliche Richten. Dieses für sich nun rechtfertigt noch keinen Menschen, so fern er Gleiches sich zu Schulden kommen läßt, es liegt vielmehr in dem sittengesetzlichen Bewußtsein nach 1, 32: *ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν*. Die Folgerung des *διὸ* aus 1, 32 ist daher die: Das allgemeine Wissen, *ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι τοῦ θανάτου εἰσίν*, und das allgemeine *αὐτὰ ποιοῦσιν* ist der Grund, warum eben

der *ἄνθρωπος πᾶς* (sei er Jude oder Heide), der bloß *κρίνων* ist, und dabei *τὰ αὐτὰ πράσσων*, troß seinem *κρίνειν* nicht gerechtfertigt ist, ebenso wie V. 13 nur die *ποιηταὶ τοῦ νόμου*, nicht die nur danach richten, gerechtfertigt werden. Also nicht nur die den Uebelthätern Beifall schenken, sind schuldig (1, 32), sondern auch die sie wohl verurtheilen, selbst aber Uebelthäter sind, werden durch ihr Verurtheilen nicht schuldlos.

V. 2 betont den Inhalt des 1, 32 erwähnten allgemeinen Bewußtseins (*οἴδαμεν ὅτι*), daß das göttliche *κρίμα* gerechter Weise über das ungesetzliche Thun des Menschen ergehe, und dies wird betont zum Beleg des Satzes V. 1, daß der Mensch, wenn er auch solches Thun an Andern verurtheile, damit doch nur sich selbst verurtheile; denn einerseits ist sein Thun das gleiche V. 1, andrerseits (*δέ* V. 2) besagt jenes Bewußtsein, daß Gottes Gericht gerade solches Thun trifft. Es ist also nicht so, daß sein eigenes ungesetzliches Thun durch sein gesetzliches Richten über fremdes Thun gedeckt würde. — *τὸ κρίμα ἐστίν*) ist unmittelbar mit *ἐπὶ τοὺς πράσσοντας* zu verbinden, wie Act. 4, 33. — *κατὰ ἀλήθειαν*) heißt nicht: das Gericht Gottes ergeht wirklich über die Uebelthäter — das verkennen ja die nicht, die Andere verurtheilen als Uebelthäter —, sondern daß Gottes Gericht der Wahrheit gemäß, d. h. als ein wahres, richtiges Gericht eben auf das Thun sich erstreckt, weil der Thatbestand das wahre Object des Richtens ist, daß es also auch das gleiche Thun des Richtenden treffen muß.

V. 3 stellt dem richtigen Schluß des V. 1 f. den falschen Schluß des gesetzlich denkenden Menschen gegenüber; daher

wieder δέ. Die Täuschung liegt für den gesetzlich Denkenden eben darin, daß er als κρίνων dem Schlechten um ihn her selbst das gebührende Urtheil anthut; indem er nun so mit dem Gesetz und mit dem richtenden Gott es hält statt mit den an Gott und Gesetz sich versündigenden Menschen, will er daraus schließen, er für seine Person werde für alle Zukunft dem göttlichen Gericht entgehen (ἐκφεύξῃ, Futurum), werde eine Ausnahme machen; daher das ἄνθρωπε ὁ κρίνων bei ἐκφεύξῃ mit σύ persönlich betont wird. Der Apostel aber hebt den inneren Widerspruch dieses Schlusses hervor, indem er noch einmal neben das κρίνειν des Menschen sein eigenes ποιεῖν als das Entscheidende hinstellt: Du thust ja dasselbe, das du mit gerechtem Bewußtsein als Gottes Gericht verfallen verurtheilst, kannst du also den entgegengesetzten Schluß machen, du gerade mit deinem gleichen Thun werdest Gottes Gericht entgehen, wenn dasselbe eintritt. — λογίζῃ) λογίζεσθαι heißt nicht schlechthin nur: meinen, arbiträres Denken, sondern berechnen, schließen, also: Etwas auf einen bestimmten Grund hin annehmen. — τοῦτο) weist, wie öfters, hin auf das nachfolgende ὅτι σὺ ἐκφεύξῃ am Schluß: das kannst oder magst du (λογίζῃ als Conj. gefaßt) gegenüber dem κρίμα τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας V. 2 als ποιῶν αὐτά mit Grund annehmen? Es soll eben das Unvernünftige, das Unlogische in dem λογίζεσθαι des κρίνων hervorgehoben werden, nachdem in V. 2 das allgemeine Bewußtsein von Gottes Gericht, wie es den Thatbestand trifft, vorangestellt ist.

V. 4. Das ἤ „oder" stellt einen andern Fall neben den bisherigen, es faßt den Wahn des Menschen von einer

anderen Seite, wodurch er gegen Gottes Gericht sich sicher gestellt glaubt: „oder im Fall du abstrahirst von dir selber und deinem Thun (worauf das Bisherige reflectirt), ist es gerade der πλοῦτος τῆς χρηστότητος τοῦ Θεοῦ, was dich sicher macht gegen göttliches Gericht"? Also vom Rechtsboden tritt der Apostel auf den Boden der göttlichen Güte und Passivität: χρηστότης, ἀνοχή, μακροθυμία. Ist es das Viele (πλοῦτος), das Gottes Güte dir zu genießen giebt (χρηστότης), und das er dir nachsieht (ἀνοχή) sogar lange Zeit (μακροθυμία) — ist es dieses gnädige Verhalten Gottes in der Gegenwart, was dich auch von der Zukunft nichts fürchten läßt? Dies heißt, berichtigt der Apostel, gerade den heiligen Zweck der göttlichen Güte verkennen und mißachten. Dieser Zweck ist, dich aus dem widergesetzlichen ποιεῖν und aus deiner am fremden Thun nur haftenden gesetzlichen Kritik zur μετάνοια zu führen, zur Selbst-Kritik und Selbst-Besserung gegenüber deinem eigenen Uebelthun, nicht aber zu dem sicheren Schluß: weil du jetzt in deinem Kreise statt dem im Cap. 1 geschilderten Zorn Gottes noch die Güte zu erfahren hast, habest du deshalb kein κρίμα über deinem Uebelthun zu fürchten, während vielmehr auf die Zeit der χρηστότης, ἀνοχή und μακροθυμία ein Tag der δικαιοκρισία, der Rechts-Vergeltung folgt V. 5 f.

Dies sichere Vertrauen auf den Reichthum der göttlichen Güte und Nachsicht war nun wieder namentlich der Standpunkt bei den Juden, aber nicht bei ihnen allein. Es ist etwas allgemein Menschliches, lange ungestörten Genuß, Glück und Straflosigkeit auf Muthwillen zu ziehen, für ein Zeichen, daß Gott immer mit uns sein werde, zu

nehmen. Daher auch der allgemeine Ausdruck gebraucht wird: „Güte Gottes", nicht die specielle Form der Verheißung, welche die Juden ausschließlich betonten, worauf Cap. 3, 2 ff. reflectirt. — *χρηστότης τοῦ θεοῦ* bedeutet, daß es Gottes Lust ist Gutes zu thun und daß er fort und fort Gutes thut, *τὰ χρηστά* darreicht. Luk. 6, 35. Dazu tritt noch *ἀνοχή*, das nur noch 3, 25 sich findet, die göttliche Geduld, wonach er neben dem Gutesthun (*χρηστότης*) auch noch das verdiente Böse d. h. die Strafe aufschiebt und mäßigt. Es ist das extensive und intensive Ansichhalten. Endlich noch *μακροθυμία*, vgl. 9, 22. Matth. 18, 26. 29, Langmuth, wonach Gott lange Zeit mit dem Gutesthun fortfährt und mit den Bestrafungen zögert, so daß er dem Guten und Bösen Zeit läßt zur Entwicklung, zum Besserwerden oder zum Reifen. Zum Ganzen vgl. Exod. 34, 6. Ueber *τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ* vgl. was bei 1, 19 zu *γνωστόν* gesagt wurde. — *εἰς μετάνοιάν σε ἄγει*) vgl. 2 Petri 3, 9. 15. *ἄγειν* bezeichnet nicht einen bloßen Zweck, das führen wollen, sondern eine wirkliche treibende und leitende Thätigkeit Gottes, so *ἄγεσθαι πνεύματι* 8, 14. Gal. 5, 18. Vgl. *ἐπιθυμίαις* 2 Tim. 3, 6. Es sind Eindrücke und Einwirkungen der göttlichen Güte und Geduld auf's Menschenherz gemeint, die auf den bestimmten Zweck, auf *μετάνοια*, auf Sinnesänderung*) hintreiben und hinleiten, wenn auch ohne Erfolg.

---

*) Die Erweise der göttlichen Güte, die Wohlthaten, Bewahrungen und Verschonungen, die Gott zu genießen giebt, sind berechnet auf des Menschen Herz, daß sie als sittliche Züge und Triebe wirken, die den Sinn aus der selbstischen und leichtfertigen Denkweise weg — Gott zu-

V. 5—11. Uebersetzung: (5) „Mit deiner Gefühllosigkeit aber und deinem unverbesserlichen Herzenssinn sammelst du dir selbst Zorn, wie zu einem aufgehäuften Schatz am Zornes-Tag und Offenbarungs-Tag der Rechts-Entscheidung Gottes, (6) welcher vergelten wird Jedem nach Maßgabe seiner Werke; (7) den Einen nämlich, welche mit dem gebührenden (κατά) Ausharren im guten Werke Herrlichkeit und Ehre und Unvergänglichkeit erstreben, ewiges Leben (geben wird); (8) den Andern aber, die von Widerspenstigkeit beseelt sind (ἐκ) und sich nicht untergeben der Wahrheit, dagegen sich ergeben der Ungerechtigkeit (ἀπειθοῦσι — πειθομένοις) schonungslose Strenge und Zorn; (9) Drangsal und Angst auf eines jeden Menschen Seele, der das Böse zu seinem fortlaufenden Geschäft macht (κατεργαζομενου), dem Juden zuerst und auch dem Griechen; (10) Herrlichkeit aber und Ehre und Friede Jedem, der das Gute in's Werk setzt, dem Juden zuerst und auch dem Griechen. (11) Denn bei Gott ist keine Rücksicht auf die äußere Person."

V. 5. ἀμετανόητος καρδία steht sichtlich entgegen dem Zweck, den der Apostel in V. 4 auf Seiten der göttlichen Güte angegeben hat, der μετάνοια. Ebenso entspricht das voranstehende σκληρότης, welches eben das μετανοεῖν verhindert, dem V. 4 voranstehenden καταφρονεῖν. Also statt in deinem Sinn durch die göttliche Güte erweicht und zu Gott hingezogen zu werden, bist und bleibst du ein fühlloser Verächter derselben, steifst dich auf das Gute und die Schonung, die du genießest, als wäre es dein eigenes Glück und Verdienst, daß es dir so gut geht, ein Zeichen

---

wenden sollen und können, an sein Gesetz um so fester knüpfen, die eigne Sünde um so tiefer und demüthigender zu fühlen geben, und die Triebe zum Guten um so stärker anfachen sollen und können.

göttlicher Gunst statt ein Zug zur Besserung. So kommst du zu dem sicheren Schluß, daß es bei dir nicht anders zu werden brauche und daß es mit der ὀργή Gottes keine Noth habe. Dies macht *ἀμετανόητος καρδία*. Der Apostel dagegen läßt eben in dem selbstisch fühllosen Hinnehmen der göttlichen Güte, statt daß man sie sittlich benutzt zur *μετάνοια*, eine steigende Verschuldung erkennen, wodurch der Mensch aus dem Reichthum der göttlichen Güte sozusagen einen Schatz des göttlichen Zornes sammelt —; *πλοῦτος τῆς χρηστότητος καὶ ἀνοχῆς* und *θησαυρίζεις ὀργήν* entspricht sich unverkennbar, aus Honig saugt man Gift. — *θησαυρίζειν* heißt nicht nur sammeln, sondern sammeln und zurücklegen, also ansammeln, aufhäufen. Eine ähnliche Verbindung Prov. 1, 18 bei den LXX. Also, sagt der Apostel, du sammelst dir durch dein, der Geringschätzung der göttlichen Güte entspringendes Thun immer mehr Verschuldung bei dem nach dem Thun richtenden Gott, sammelst so aus dem reichlich genossenen Schatz der Güte Gottes gerade Zorn als einen Schatz, der nach dem Maße deiner fühllosen Unverbesserlichkeit mehr und mehr anwächst, bis das Gesammelte dir zugetheilt wird am Tag der Vergeltung. Vgl. Deut. 32, 22 f. 34 f. S. Wolf, Curae philolog. — *Ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς*) ist jedenfalls nicht gleich *εἰς ἡμέραν*, Winer § 50, 4 und 5, sondern wie Jak. 5, 5 ist der Tag statt als Ziel des Sammelns (was er im vorliegenden Fall auch nicht ist), als der End- und Schlußpunkt gedacht, wo der gesammelte Zorn als fertiges Resultat dasteht. — *καὶ* zwischen *ἀποκαλύψεως* und *δικαιοκρισίας* ist schon durch die äußeren Autoritäten nicht begünstigt, und *ἀποκαλύψεως*

wäre dann ohne alle nähere Bestimmung; diese hat es in *δικαιοκρισίας*, während es selbst, wie *ὀργῆς*, abhängt von *ἡμέρα*. — Wir haben also als Begriff: Zornestag und Offenbarungstag der Rechts-Entscheidung Gottes. Beides ist nicht identisch; Zornestag gilt im Allgemeinen von jeder Strafzeit, wie schon 1, 18 von einem gegenwärtigen Zorn spricht, daher das hebräische יוֹם אַף von jeder Strafzeit steht. Die Rechts-Entscheidung aber, die *δικαιοκρισία*, besteht darin, daß nur nach Recht gerichtet wird, nicht mehr mit Einmischung von Güte, Nachsicht und Langmuth, nicht mehr nach pädagogischer Rücksicht, wie in der gegenwärtigen Zeit; es ist das reine Vergeltungs-Princip, das bei der *δικαιοκρισία* zur Anwendung kommt. Dies ist nun für jetzt noch etwas Verhülltes, bedarf daher der *ἀποκάλυψις*. Es ist verhüllt, nämlich objectiv durch die nach dem 4. V. noch eingreifende Güte, Nachsicht und Langmuth, subjectiv durch die Verkennung von Seiten des Menschen. Die Rechts-Entscheidung tritt aber einmal thatsächlich auf in unmittelbarer Enthüllung bis in das Herz und Gewissen hinein, also als *ἀποκάλυψις* am Ende der Tage, an dem Tage, wo es heißt: „Vergelten wird Gott Jedem nach seinen Werken."*)

V. 6. Dieser Vers mit der folgenden Ausführung bereitet der traditionellen Exegese, wenn sie sich überhaupt auf strenge Gedanken-Entwicklung einläßt, eine bedeutende Verlegenheit. Mit Ausnahme der alten protestantischen Exegeten

*) Der von den Juden aufgehäufte Zorn brach als Zornestag aus in der Zerstörung Jerusalems, noch nicht aber als *ἀποκάλυψις δικαιοκρισίας*, vgl. Matth. 23, 29—32. 1 Thess. 2, 15 f.

haben sich daher die späteren gar nicht mehr auf die hier für die gewohnten dogmatischen Begriffe entstehende Schwierigkeit eingelassen, bis Tholuck wieder die Sache in Angriff nahm (s. bei ihm das Historische). Es werden hier nämlich 1. die Werke als allgemeine Norm des göttlichen Gerichts genannt: *ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ* V. 6, und zwar des Endgerichts V. 5, das über ewiges Leben, über Seligkeit und über Verdammung endgültig entscheidet V. 7 f. Es entscheiden jedoch die Werke nicht in ihrer Vereinzeltheit, sondern nach V. 7 f. als Ausfluß des sittlichen Charakters, oder nach V. 9 f. als Gesammtdarstellung des sittlichen Handelns, als *ἐργάζεσθαι* und *κατεργάζεσθαι*. 2. wird bei Juden und Heiden nicht bloß Böses thun V. 9, sondern auch V. 10 ein Gutesthun vorausgesetzt, welchem die *δόξα* des ewigen Lebens, die ewige Seligkeit zugetheilt wird. V. 10 vgl. mit V. 7.

Beides, daß die Werke allgemeine Norm des Gerichts sind, und daß auch bei Juden und Heiden ein seinen Lohn findendes Gutesthun vorhanden sein soll, nicht nur ein seine Strafe findendes Bösesthun, widerspricht dem hergebrachten Begriff von dem, was man als evangelische Lehre und namentlich als paulinische Lehre aufstellt. Nach dem hergebrachten Begriff soll nämlich 1. bei Christen der Glaube allein ohne Werke über die ewige Seligkeit entscheiden, indem der Satz gilt: fides, etsi nunquam sine operibus est, tamen sine operibus justificat, wobei man besonders auf 3, 28 sich beruft, mit Unrecht, wie sich zeigen wird, da der Satz dort von der Gegenwart spricht, nicht vom Endgericht, von dem es hier V. 13 f. heißt: *οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου*

δικαιωθήσονται. 2. sollen den Juden und Heiden gute Werke von Paulus selbst abgesprochen sein, namentlich in Beziehung zur Seligkeit 3, 19 f. 23; so obenhin gefaßt ständen aber diese Stellen der unsrigen V. 10 diametral entgegen.

In Beziehung auf das Erstere, daß hier die Werke als allgemeine Norm des göttlichen Gerichts genannt werden, sucht man nun vom kirchlich dogmatischen Standpunkt aus, wie schon Melanchthon, die Lösung darin, daß man annimmt, Paulus spreche den Satz des 6. V. nur vom Standpunkt des Gesetzes aus, nicht des Evangeliums, so daß dieser Gerichtskanon nur hypothetische Geltung hätte, d. h. nur wenn das Gesetz und nicht vielmehr das Evangelium zur Anwendung käme. So auch im wesentlichen Tholuck: der Ausspruch gelte nur abgesehen von der Erlösung. Dieser Gerichtskanon wäre sonach in der Wirklichkeit kein allgemeiner für die ganze Menschheit, sondern würde durch das Evangelium aufgehoben, wenn nicht für alle Welt, so doch wenigstens für das ganze Gebiet des Glaubens. — Allein

a) durchgängig im N. Testament wird ganz dieselbe Gerichtsnorm, wie in V. 6 geltend gemacht, und zwar ausdrücklich auch für das Endgericht der Gläubigen durch Christum selber. Was sagt denn Christus Matth. 7, 21—27 über Thun und Nichtthun seiner Bekenner und Schüler? ferner Matth. 16, 27 vgl. mit V. 22—24; Matth. 25, 19 ff. 31 ff. (bei den Knechten wie bei den ἔθνη) Joh. 5, 27—29 (Entscheidung bei der Auferstehung nach Gutes- oder Uebelthun);*)

*) Vgl. Wörner, Christus, der Erstling aus den Todten S. 17 f.

vgl. ferner 1 Kor. 3, 8 (ἕκαστος κατὰ τὸν ἴδιον κόπον) 4, 4 f. vgl. V. 2; 2 Kor. 5, 10 (von den Gläubigen: Jeder wird empfangen, — nachdem er gehandelt hat, sei es gut, sei es böse) Gal. 6, 7—9. Eph. 6, 8. Offb. 2, 23. 20, 12. 22, 12*). Gleicherweise wird

b) auch in unsrer Stelle selbst dieser Kanon in V. 6 durch ἑκάστῳ und V. 9 durch ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου, in V. 10 durch παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ, V. 16 durch οἱ ἄνθρωποι auf alle Menschen ausgedehnt, und V. 9 f. nur speciell angewandt auf Juden und Heiden. Diese repräsentiren eben die ganze Menschheit nach ihrer Haupt-Unterscheidung in Bundesvolk und Weltvolk; dies Universelle in der Bezeichnung Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἕλληνος gilt hier bei den Gerichts-Bestimmungen ebensogut, wie 1, 16 bei der Gnaden-Bestimmung und 3, 9 bei der Sünden-Bestimmung. In allen diesen Beziehungen knüpft sich an sie das absolut für alle Menschen Giltige, ob sie nun in Bundes-Beziehung zu Gott stehen oder nicht. Eine Sünde bei allen Menschen (Juden und Heiden), Eine Gnade für sie, Ein Gerichts-Maßstab. — So wird auch ferner

c) in Uebereinstimmung mit dem unter a) angegebenen Satz des Evangeliums, in V. 16 unsres Capitels, wo der

---

*) Wie leichtsinnig ist es gegenüber von solchen Stellen zu sagen, „daß der Glaube vor Gottes Richterstuhl nichts mehr zu thun und zu suchen habe" (Ebrard), während ein Apostel selbst sagt, daß er, wie Alle, dort Rechenschaft zu geben habe und seinen Lohn zu suchen, und der Herr Propheten, Wunderthätern und Knechten in seinem Dienst für Uebelthun Strafe in Aussicht stellt. Dürfen da Christen gleich den pochenden Juden nur sagen: Richter sei Gott nur für die Welt, die Heiden und Ungläubigen, dagegen die zu seinem Volk Gehörenden seien der Seligkeit gewiß, würden nur gezüchtigt?

V. 5 f. erwähnte Gerichtstag mit ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρινεῖ ὁ θεός wieder aufgenommen wird, der ausgesprochene Gerichts-Maßstab ausdrücklich geltend gemacht als das dem Evangelium gemäße Richten Gottes, wie es durch Jesum Christum erfolge, also nicht als Gesetzes-Maßstab. Und eben die unter a) angeführten Aussprüche des Evangeliums über den Maßstab des künftigen Gerichts zeigen, warum der Apostel sagen kann: κρινεῖ ὁ θεὸς κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου. Ueberhaupt aber

d) wird ja von Paulus und dem Herrn das Evangelium so wenig als Aufhebung des Gesetzes im negativen Sinn gefaßt, daß es vielmehr als Erfüllung des Gesetzes premirt wird und zwar in Bezug auf den sittlichen Inhalt des Gesetzes. Matth. 5, 17 ff. Röm. 3, 31. Noch bestimmter 8, 4. 13, 8 f.

Nach allem Diesem muß also das Evangelium eben das, was bei der Seligkeit für alle Menschen und speciell für Gläubige in entscheidende Rechnung kommt, d. h. die guten Werke, das sittliche Handeln ermöglichen und bewirken, speciell durch seinen Glauben, sonst könnte nicht das Evangelium selbst das ἀποδώσει ὁ θεὸς ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ als Richtschnur aufstellen für den Tag der δικαιοκρισία —; für diesen nämlich, für den künftigen Gerichtstag, gilt nach allen angeführten Stellen, daß auch bei den Gläubigen über die künftige Seligkeit entschieden werde mit Rücksicht auf die Werke, während bei denselben für den vor dem Gerichtstag eintretenden Rechtfertigungsakt das Absehen von den vorangegangenen Werken zur Geltung kommt. 3, 28. Und mögen die Werke auch nur in Betracht kommen als Ausdruck der Gesinnung, des sittlichen Strebens oder Widerstrebens,

worauf V. 7 f. hindeutet, speciell als Ausdruck des Glaubens oder vielmehr nach der Schriftbezeichnung als *καρπός*, als inneres Erzeugniß des Glaubens: immerhin sind es doch wieder gerade die qualitativ größeren Werke, nach welchen sich der größere Lohn bemißt. Matth. 25, 21. 23. 25. 28, noch deutlicher Luk. 19, 13. 16—26 mit Cap. 22, 28 ff. 1 Kor. 3, 8. 2 Kor. 9, 6. Kurz also: Die Werke bestimmen den speciellen moralischen Werth des individuellen Glaubens und demselben entsprechenden Grad der Seligkeit, und dies ist eben Vergeltung nach Werken V. 6.

Es steht sonach als evangelische Lehre, nicht nur als Gesetzeslehre der Schrift fest, daß gerade im zukünftigen Schlußgericht die Werke die allgemeine Norm bilden für Heiden, Juden und Christen, die Norm, nach welcher Seligkeit oder Unseligkeit und namentlich der Grad derselben bestimmt wird. Davon macht der Glaube sowenig eine Ausnahme, daß gerade sein eigener moralischer Werth und der entsprechende Lohn oder die relative Würdigkeit, — denn auch diesen Ausdruck scheut die Schrift nicht, Luk. 21, 36. 2 Thess. 1, 5. Offenb. 3, 4, — nach den Werken bestimmt wird.

Dabei ist aber 1. nicht zu übersehen, und dies gilt namentlich auch für Fälle, wo der Glaube dem Menschen z. B. erst im Sterben aufgeht, wie dem Schächer am Kreuz, daß der Glaube für sich als das gute Centralwerk in Anschlag kommt, als Herzens-Unterwerfung unter den Willen Gottes im Ganzen, als Centralgehorsam, vgl. mit V. 8 hier 1, 5. 6, 17. Joh. 6, 29; daher wird er eben speciell als Gerechtigkeit angerechnet Röm. 4, 5, und es sind hiernach auch die

guten Werke nur das Bestehen und Fortwandeln im Glaubens-Gehorsam. Kol. 2, 6 f.

2. Ferner ist nicht zu übersehen, daß auch schon die dem evangelischen Glauben vorangehenden Werke, die nach dem Gesetz geschehen, als gute Werke in Anschlag kommen, sofern sie nämlich Ausfluß der persönlichen, sittlichen Qualität sind, V. 10 mit 17. Act. 10, 4. 34 f. Dagegen kommen bei dem eintretenden Glauben die vorangegangenen bösen Werke nicht mehr in Rechnung, 4, 5—8. So wird denn also unter dem Absehen von den Sünden eben nur das, was an guten Werken dem Glauben vorangegangen ist, zur entscheidenden Norm erhoben und der Lohn darnach bestimmt. Daher in der Schrift der Ausdruck: dem, der um Gnade bittet und sich bekehrt, werde gelohnt nach seiner Gerechtigkeit, soweit sie nämlich unter Abrechnung der Sünden (die vergeben werden) übrig bleibt, z. B. Hiob 33, 26. Ezech. 18, 21 f.*).

Es läßt sich nach allem Diesem der Satz biblisch nicht aufrecht erhalten, daß die guten Werke nicht nothwendig seien zur Seligkeit, auch nicht, daß der Glaube als bloßes Vertrauen zu den Verheißungen oder zum Wort der Sündenvergebung selig macht, ohne gehorsame Unterwerfung unter das Gesetz Gottes; diese beginnt ja schon wesentlich in der mit dem Glauben verbundenen Buße, ist damit aber noch

---

*) עָשָׂה Ezech. 18, 21 f. bezeichnet bei der Gerechtigkeit, wie bei den Uebertretungen die Vergangenheit „er soll leben um der Gerechtigkeit willen, die er gethan hat.“ So ruft auch David in den Psalmen neben Vergebung seiner Sünden auch Vergeltung nach seiner Gerechtigkeit an. Vgl. Ps. 18, 21. 25.

nicht abgethan, sondern hat fortzugehen. Auch das genügt dem Schrift-Begriff und Schrift-Ausdruck nicht völlig, zu sagen, die guten Werke, die dem Glauben nachfolgen sollen, seien nur testimonia fidei, oder Zeichen, indicia, des Heils, wie die Concordienformel (R. p. 708) sich ausdrückt, sondern sie sind die Kriterien, die über den moralischen Werth des Glaubens entscheiden in der Art, daß sich nach ihnen das Heil in seinem Abschluß als Lohn bestimmt. Auch diese Bezeichnung hält die Schrift fest, vgl. *μισθός* Matth. 6. Cap. 10, 41 f. 1 Kor. 3, 8. 14. 2 Joh. 8. Offenb. 11, 18. 22, 12 und analoge Bezeichnungen wie *ἔπαινος, ἀποδίδωμι*. Das, daß dem Glauben die Sünden vergeben werden, schließt keineswegs in sich, daß von ihm für die künftige Bestimmung der Seligkeit keine guten Werke gefordert werden. Wohl wird hiefür auf Grund der göttlichen Gnade nicht Vollkommenheit des Guten als Bedingung gefordert, jedoch ist die Vollkommenheit als Ziel gesetzt, und zwar als zu erstrebendes Ziel, das denn auch am Ende eines richtigen Glaubenslaufes unfehlbar eintritt als die Vollendung. Matth. 5, 48. Phil. 3, 12—15. 2 Tim. 4, 7 f. Als Bedingung der Seligkeit wird nicht gefordert, daß der Glaube nichts als gute Werke müsse mitbringen und vollkommen gute Werke, daß keine Sünden zu vergeben wären und keine Unvollkommenheit zu ergänzen, dies eben durch das gläubige Ergreifen der Gnade und Gabe Christi; dagegen wird auf Grund des heiligenden Charakters der Gnade dem Glauben zur Seligkeit keineswegs erlassen, daß er in unermüdet sittlicher Strebsamkeit das Gute nach seinem Vermögen zu thun habe; es wird dem Glauben nicht eingeräumt,

daß er auch ohne entsprechende gute Werke, ohne Frucht zu bringen oder bei einem fortdauernden Sünden-Leben die Seligkeit erhalten könne. Es liegt im Begriff des Menschlichen und des demselben entsprechenden richterlichen Maßstabes, daß ausschließlich und vollkommen weder Böses noch Gutes in Betracht kommt, da das Menschliche im Bösen und Guten gemischt und unvollkommen ist. Aber das Herrschen der Sünde oder der Gerechtigkeit entscheidet über den Charakter, über Tod und Leben, Röm. 6, 16—18. 21—23. Zur Gnade, die der Glaube bekommt und immer neu holt, gehört wesentlich eben das, daß die Herrschaft der Sünde gebrochen wird und die Gerechtigkeit zur Herrschaft kommt. 6, 14. 18.

Wird nun aber einerseits im biblischen Lehrsystem an den Glauben die Forderung der guten Werke, des sittlichen Handelns absolut gestellt als Bedingung der Würdigkeit zur Seligkeit und als Bestimmung ihres Maßes, so sind doch die Werke, so wenig als der Glaube selbst, die verdienstliche Ursache der Seligkeit, sondern die allgemeine Ursache ist die freie Gnade und die Gerechtigkeit Christi; aber eben auf Grund dieses Allgemeinen werden vom Glauben als Bedingung des individuellen Seligwerdens die individuellen guten Werke gefordert, und dies mit Recht deshalb, weil zwischen beiden, zwischen Glauben und guten Werken durch das, was die Gnade dem Glauben giebt und in ihm wirkt, ein so wesentlich innerer Zusammenhang gesetzt ist, daß in der Schrift ein Glaube ohne Werke, ohne Thätigkeit in der Liebe, ohne Gehorsam eo ipso als todt, kraftlos, nichtig gilt, also eigentlich als kein Glaube betrachtet wird. Vgl. außer

den Stellen in den Evangelien und bei Jakobus auch die paulinischen Stellen Gal. 5, 6. 1 Kor. 13, 2. 1 Tim. 1, 5 f. 18 f. 6, 10—12, und besonders concinn 2 Petri 1, 5—11. — Indem denn der Glaube zur Seligkeitsbedingung gemacht wird, ist eben das, daß der Mensch glaubt, dafür entscheidend, daß er gerettet und selig wird; Seligkeitsbedingung ist aber der Glaube nicht mit Ausschluß der guten Werke als etwas Unnöthigem, vielmehr mit Einschluß derselben als etwas Nöthigem, sobald und soweit der Glaube sich wirksam beweisen kann. Daher kann der Apostel Phil. 2, 12 gegen Gläubige sich des Ausdrucks bedienen: τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε, sogar mit Furcht und Zittern. Andererseits die guten Werke sind zwar nicht unmittelbar Ursache der Seligkeit, da diese durch den Glauben vermittelt wird, aber sie sind Norm der Vergeltung, entscheidend für das individuelle Maß oder den Grad der Seligkeit, dafür ob der Mensch größeren oder geringeren Lohn erhält. Die guten Werke sind aber dafür entscheidend nicht mit Ausschluß der Gnade und des Glaubens, vielmehr auf Grund der Gnade und des Glaubens, dies Alles darum, weil die Gnade im Glauben nicht als bloße Sündenvergebung wirkt, sondern zugleich als δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν, als δωρεά, als sittliche Befreiung und Neu-Schöpfung 5, 15. 17; 6, 1—4. 11. 14; 8, 2—4. Eph. 2, 5 f. 10. Daher auch Phil. 2, 12 f. das τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε begründet wird mit ὁ θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν. Glaube und gute Werke sind hiernach nicht etwas einander Entgegenstehendes und Ausschließendes, sondern etwas naturgemäß Zusammenhängendes und einander

Einschließendes. Vgl. namentlich Luthers Vorrede zum Römerbrief in dieser Richtung. Wer wahrhaft glaubt, ist nach der letztangeführten Stelle im Epheserbrief in Christo Jesu zu guten Werken organisirt, weil dazu Gott die Gläubigen durch die Gnade, die sie empfangen, ausrüstet, daß sie darin wandeln sollen und können; oder durch den christlichen Glauben wird nach Röm. 3, 31 eben das Gesetz aufgerichtet und so auch das Werk. Dieses ist und bleibt der Zielpunkt aller christlichen Gnade und Gabe. Röm. 8, 3 f. Richtig verstanden ist also in unsrer Stelle, wo vom Vergelten nach den Werken die Rede ist, allerdings vom Standpunkt des Gesetzes aus gesprochen, aber nicht von einem im Evangelium aufgehobenen Standpunkt aus, sondern von einem Gesetzes-Standpunkt aus, der im Evangelium gerade zur Erfüllung zu bringen ist (Matth. 5, 17 ff.); nicht im Sinn einer temporären Gesetzesform ist es gesprochen, sondern im Sinn des unveränderlichen Weltgesetzes der göttlichen Gerechtigkeit, daß das, was Jemand wirklich ist und leistet, über seine Stellung in der Welt, im Reich Gottes entscheidet — ein Gesetz, das auch in der Natur waltet. Dies Weltgesetz soll durch das Evangelium gerade realisirt werden in einem solchen Umfang, daß es nicht nur neue Menschen, sondern eine neue Welt schafft mit einer innewohnenden, also einer inhärenten Gerechtigkeit 2 Petri 3, 13.*) Vgl. über das Bisherige

*) Eine frühere Redaction schiebt hier Folgendes ein: Weil eben das Gesetz für sich nur auf das Thun geht und auf das dasselbe bedingende Wollen, reicht Gesetz und Gesetzeswerk oder das sittliche Thun für sich selbst zur Seligkeit nicht aus; denn nicht nur daß diese einem mit einer sündigen Natur behafteten Wesen nicht zu Theil werden kann ohne eine rechtlich begründete Vergebung dessen, was bei dem sittlichen Thun am Gesetz zurückbleibt und was dawider gesündigt

noch: Leitfaden der christlichen Glaubenslehre § 31. 2. Anm. 6 2. Aufl. S. 212 und § 34, 3. S. 248.

Der zweite Punkt, der bei unsrer Stelle Schwierigkeit macht für die traditionellen Begriffe, ist das Verhältniß der Juden und Heiden zu guten Werken und zur Seligkeit. Unleugbar öffnet sich die Gnade auch solchen Menschen, die κατ' ἐξοχήν als Sünder bezeichnet werden, Gottlose und Lasterhafte, dies jedoch nur unter Voraussetzung der Besserung und nimmer so, daß nicht denjenigen Menschen, die keine solche Sünder sind, die keine Zöllner und Huren sind, vielmehr mit innerem Herzensernst die göttlichen Gebote zu ihrer Lebens-Richtschnur machen, als solche auch ihre besondere Anerkennung finden, ohne darum als der Gnade nicht bedürftig zu erscheinen. Luk. 1, 6.*) Joh. 1, 48 u. s. w.

wird; die Seligkeit setzt auch voraus eine Umschaffung des natürlichen und persönlichen Wesens zur Aehnlichkeit mit Gott, und Beides, die Vergebung und die Umschaffung, erreicht kein Mensch durch Gesetz und Gesetzes-Erfüllung, sondern eben nur durch den Glauben. Zu diesem ist das Gesetz und Gesetzes-Werk die vormundschaftliche Vorbereitung. Gal. 3, 24. Ist nun aber durch den Glauben mit der berechtigten Vergebung auch diese Umschaffung zur Gott-Aehnlichkeit einmal eingeleitet, so tritt auch das Gesetz und das Thun desselben mit seiner unveränderlichen Verpflichtung neu auf — und dies nun in höherem, in gottähnlichem Sinn (γίνεσθε μιμηταὶ τοῦ θεοῦ Eph. 5, 1); und das Halten des Gesetzes in diesem gottähnlichen Sinn, wie es speciell der Herr ausführt Matth. 5, ist nicht nur Beruf und Bewährung des Glaubens, sondern auch das über seinen Antheil an der göttlichen Herrlichkeit Entscheidende (vgl. z. B. Röm. 8, 17), wie das Halten des Gesetzes im allgemein menschlichen Sinn die Vorschule des Glaubens ist; daher auch Sünder κατ' ἐξοχήν d. h. habituelle Gesetzes-Uebertreter erst durch thatsächliche Buße und durch rechtschaffene Früchte der Buße zum Halten des Gesetzes umkehren müssen, ehe sie die Gnade des Glaubens und den Zugang der Seligkeit erlangen.

*) Zacharias und Elisabeth „waren beide gerecht vor Gott, indem

Juden und Heiden werden nicht im absoluten Sinn als Sünder in der evangelischen Lehre bezeichnet, so daß unter ihnen kein Unterschied mehr wäre zwischen Guten und Bösen, zwischen Gerechten und Gottlosen. Auch unser V. 10 stellt Juden und Griechen, die das Gute wirken, solche gegenüber, die (V. 9) das Böse zu ihrem Geschäft machen, und der Apostel selber legt sich in seiner vorchristlichen Stellung Gerechtigkeit und Gottesfurcht bei, und doch stellt er sich zu gleicher Zeit unter die Sünder, die durch Christum zu retten sind. Phil. 3, 6: „nach der im Gesetz enthaltenen Gerechtigkeit war ich untadelig." Act. 23, 1: „mit durchaus gutem Gewissen habe ich Gott gedient bis auf diesen Tag." 2 Tim. 1, 3. 1 Tim. 1, 15. Wie ist Beides zu vereinigen? Die guten Werke, wie sie Juden und Heiden zu thun vermögen, reichen allerdings noch weniger als die der Christen zu, aus sich selber das ewige Leben zu erzeugen, sie machen die böse Menschennatur nicht anders, genügen nicht vor Gott, wo es seine persönliche Lebensgemeinschaft gilt, göttliche Naturgemeinschaft, ohne die es kein Leben und Seligkeit giebt; sie sind gut nach dem irdischen Maßstab des natürlichen und positiven Sitten-Gesetzes, nach dem Gesichtspunkt irdischer Gerechtigkeit, jedoch nicht nach dem ewigen Gesichtspunkt und Maßstab der Gerechtigkeit des Himmelreiches. — Wenn aber die guten Werke bei Juden und Heiden wirklich Frucht des

---

sie wandelten in allen Geboten und Rechts-Bestimmungen des Herrn tadellos," also gerecht noch nicht im neutestamentlichen Sinn des Römerbriefes 3, 20 f., wo es sich nicht um eine Gerechtigkeit nur handelt, wie sie dem Gesetz entspringt und entspricht, sondern um δικαιοσύνη θεοῦ, ἐκ θεοῦ, um eine Gerechtigkeit, wie sie der in Christo sich darstellenden göttlichen Gerechtigkeit selbst entspringt und entspricht.

sittlichen und religiösen Ernstes sind, nicht eitle Selbstbespiegelung, so sind sie eben präparatorisch für den christlichen Glauben und sein Heil. Joh. 3, 20 f. Matth. 19, 16—19. Gal. 3, 23 f. 4, 1—5. Act. 10, 1—6. 34 f. Matth. 8, 10 ff. mit Luk. 7, 4 f. Matth. 25, 34—40.*) Die in der evangelischen Geschichte zunächst erwählten Personen sind keineswegs bloße Zöllner und Sünder; von Zacharias und Elisabeth an bis zu den zuerst erwählten Aposteln (Joh. 1), sind es Personen, deren Frömmigkeit und Rechtschaffenheit documentirt ist, die durch Gesetz, Propheten und den Täufer sittlich herangebildet sind.

Um die Bedeutung, die den guten Werken auch bei Juden und Heiden Römer 2 beigelegt wird, zu verstehen, beantworten wir uns noch die Frage: Was ist denn das Wesen guter Werke bei frommen und rechtschaffenen Menschen? Sie involviren eben die gehorsame Hingebung oder den Glauben an das göttliche Gesetz, soweit es durch Natur oder durch Offenbarung zugänglich ist, und den Glauben an eine göttliche Vergeltung. Solche Werke sind die Bewährungs-Zeichen einer Fähigkeit und Würdigkeit für Höheres, der Glaubens-Fähigkeit für das Christliche und der Gnaden-Würdigkeit — daher das Matth. 13, 11 f.**) ausgesprochene Gesetz, vgl. Joh. 7, 17. Allerdings nicht für sich selbst und aus sich selbst führt das Halten der Gebote, führen die guten

*) Darüber, daß hier von Heiden, nicht von Christen die Rede ist, vgl. m. Christlichen Reden IV. Sammlung, Nr. 47.

**) Indem dort (Matth. 13, 11 f.) bei dem nicht Habenden noch ein Haben von etwas vorausgesetzt wird, das ihm genommen wird, ist Letzteres das ohne sein Thun Empfangene, die natürliche Gabe, und so das Andere das durch sein Thun, durch Verwendung des Empfangenen zu Erreichende.

Werke in's ewige Leben, aber auf Grund der in Christo geschehenen Welt-Versöhnung finden die guten Werke, die Werke der Frömmigkeit und Menschenfreundlichkeit, eine solche gnädige Aufnahme bei Gott, daß sich solchen Menschen zur rechten Zeit auch die Gnade in Jesu Christo zuwendet, — wie dies an Cornelius als allgemein giltige Regel des göttlichen Verfahrens dargelegt ist. Die Gnade mit ihrer absoluten Vergebung der Sünden und mit ihrer Gabe des heiligen Geistes, dies ist es erst, was auch den gerechten Juden und Heiden das ewige Leben öffnet Act. 10, 2—6. 33—35. 42—44, vgl. 11, 14 f. 18. Nach diesem Gesetz wird denn auch im letzten Gericht die göttliche Entscheidung erfolgen bei Allen, die etwa als Heiden und Juden verstorben sind, oder als solche noch leben, ohne das Evangelium gehört zu haben. Nicht unmittelbar das Verdienst ihrer Werke macht sie selig, sondern die Gnade in Jesu Christo, die ihnen entgegenkommt, vermittelt auch ihnen das Leben. Aber über ihre Fähigkeit und Würdigkeit zur Aufnahme in die Gnade und durch dieselbe in das ewige Lebens-Reich entscheidet am Gerichtstag gerade das Verhalten, das sie zum natürlichen oder zum positiven Gesetz Gottes eingenommen haben und werkthätig ausprägten. Röm. 2, 10—13. Damit vgl. Matth. 25, 34 ff. Luc. 13, 28—30. Christl. Reden V, Nr. 37 über Matth. 25. S. 595 ff.

Was endlich drittens das Verhältniß unsrer Stelle, namentlich des V. 6 f. und des V. 13 zu 3, 28 betrifft, so ist zu bemerken: in V. 6 ff. unsres Cap. ist, wenn wir es vergleichen mit V. 5, die absolute Entscheidungs-Norm ausgesprochen, wie sie am Ende des Weltlaufs (ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀπο-

καλύψεως δικαιοκρισίας), bei Abschluß der vorangegangenen Güte, Geduld und Langmuth Gottes (V. 4) richterlich sich vollzieht gemäß der rechtlich entscheidenden oder der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes, der δικαιοκρισία. Da entscheiden die Werke über das δικαιοῦσθαι. V. 13 vgl. V. 7 und 10. Diese allgemeine Weltgerichts-Regel, die, wie schon gezeigt, im A. und N. Testament dieselbe ist und bleibt, wird nun aber nicht beschränkt oder gar aufgehoben durch 3, 28, sondern diese Stelle handelt von dem δικαιοῦσθαι vor dem Tage der δικαιοκρισία während der Zeit der göttlichen χρηστότης, ἀνοχή und μακροθυμία, beim Eintritt und Empfang der im Evangelium sich offenbarenden Gnade. Da tritt die Gerechtigkeit Gottes nicht als richterlich vergeltende auf, sondern als rettende (1, 16 f.); es handelt sich da eben unmittelbar um die Befähigung zur Erreichung des gerechten Seligkeits-Ziels, worüber am Entscheidungstag die Werke entscheiden sollen. Da nun, bei der jetzigen Gnaden-Rechtfertigung, nicht aber bei der künftigen Gerichts-Rechtfertigung, wird von den vorangegangenen Werken abgesehen (χωρὶς ἔργων δικαιοῦται), in der Art, daß sie nicht bestimmend sind für die Frage, ob der Mensch die rettende Gerechtigkeit Gottes in Jesu Christo empfangen soll. Er empfängt sie, auch wenn er bis dahin κατεργαζόμενος τὸ κακόν war, wenn nur die πίστις eintritt, die jedoch ihrem Wesen nach die sittliche Umkehr und Hingebung an Gott in Jesu Christo einschließt, die μετάνοια und ὑπακοή, und der Grad dieses Glaubens entscheidet auch ohne mitgebrachte Werke über den Grad des Gnadenempfangs, so daß auch solche, die bis dahin Letzte waren, durch den Ernst ihres Glaubens Erste werden können.

Dieser Glaube vermittelt nun aber auf Grund der Gnade nicht nur die Rechtfertigung, sondern auch die Heiligung für das ewige Reich Gottes. Röm. 6, 19: *δικαιοσύνη εἰς ἁγιασμόν*. 1 Kor. 1, 30: *δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός*. Daher die Bestimmung: „Ohne Heiligung wird Niemand den Herrn schauen" Ebr. 12, 14. 2 Thess. 2, 13. Der Glaube muß daher auch für Heiden und Juden, auch für die Rechtschaffensten unter ihnen, damit sie das ewige Leben erlangen können, ermöglicht werden, und eben deshalb adressirt sich das Evangelium an alle Völker (1, 5. 13) und dies bis in die Todtenwelt hinab. 1 Petri 3, 19; 4, 6.

V. 7—11. Die Verse 7—11 sind nur eine nähere Ausführung des V. 6. V. 7 f. specialisirt die in V. 6 allgemein hingestellte Vergeltung zunächst vom rein sittlichen Gesichtspunkt aus als zweifache mit *ζωὴ αἰώνιος* und mit *ὀργὴ καὶ θυμός*, indem eben nach den Gegensätzen von Gut und Böse nur zwei Menschenclassen unterschieden werden. Weiter dann V. 9 f. reflectirt auf den religiösen Gesichtspunkt in der Art, daß dieser den sittlichen nicht aufhebt, vielmehr unter die beiden sittlichen Gegensätze und die ihnen entsprechenden Vergeltungsarten werden die beiden Haupt-Religionsclassen der Menschen subsumirt, die Menschen mit oder ohne besondere Offenbarung; dies dann V. 11 noch mit ausdrücklicher Beziehung auf die Unparteilichkeit Gottes.

Die Construction des 7. V. wird am einfachsten so gefaßt: Das regierende Verbum ist *ἀποδώσει* aus V. 6, dazu gehört als Objects-Accusativ das am Ende stehende *ζωὴν αἰώνιον*, wie auch im Gegensatz V. 8 die Vergeltung (*ὀργὴ καὶ θυμός*) am Ende des Satzes steht, nur selbständig, nicht

mehr abhängig von dem fernstehenden ἀποδώσει V. 6. Ferner zu τοῖς μέν V. 7 gehört δόξαν bis ζητοῦσιν, wie V. 8 zu τοῖς δέ gehört ἀπειθοῦσιν und πειθομένοις. Endlich als adverbiale Bestimmung gehört zu τοῖς δόξαν ζητοῦσιν das καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ, wodurch eben das ζητεῖν als ein sittlich bestimmtes bezeichnet werden soll. Um dagegen in V. 7 δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν an ἀποδώσει anzuschließen, müßte man mit τοῖς μὲν καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ an der Spitze des Satzes das ζητοῦσιν ζωὴν αἰώνιον am Ende des Satzes als nähere Bestimmung verbinden, was ohne Wiederholung des Artikels τοῖς vor ξητοῦσιν ein zu entferntes, schleppendes Anhängsel wäre. — ζητεῖν κατά bezeichnet das einer Sache entsprechende, ein Streben also, das von sittlichem Ernst bestimmt ist; nur einem solchen Streben nach δόξα κ. τ. λ. verheißt der Apostel ewiges Leben, nicht dem bloßen nackten Seligkeits-Trieb. Es ist also für den im ganzen Context das Sittliche betonenden Standpunkt die Verbindung von καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ mit ζητοῦσιν wesentlich. Eben damit knüpft er das ewige Leben nicht nur an vereinzelte gute Werke, sondern an die Ausdauer, an die Beharrlichkeit im guten Werk, was voraussetzt, daß der Wille mit Bewußtsein, Festigkeit und consequenter Hingebung auf's Gute gerichtet ist. Also zufällige, vorübergehende, zwischenlaufende ἔργα ἀγαθά machen noch nicht erbfähig bei Gott. Vgl. Matth. 10, 22 den aufgestellten Grundsatz: ὁ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται. Auch nach Luk. 13, 23 f. reicht kein einfaches ζητεῖν hin für das σώζεσθαι, sondern nur ἀγωνίζεσθαι εἰςελθεῖν διὰ τῆς στενῆς πύλης, ein sich Durchkämpfen durch die enge Pforte, was eben ὑπο-

μονῇ voraussetzt, Ausdauer, Standhaftigkeit. — ὑπομονή ist nicht Geduld als bloße Passivität, sondern intensives Beharren, μένειν, auch unter Schwierigem, ὑπό. Der Genitiv ἔργου ἀγαθοῦ bezeichnet das Object zu ὑπομονή, wie 1 Theff. 1, 3. vgl. Matth. 10, 22. In dem offenbar prägnanten Ausdruck ἔργον ist allerdings das Gutesthun als etwas Ganzes gefaßt, als fortlaufende Lebensarbeit, vgl. Jak. 1, 4 ἔργον τέλειον mit ὑπομονή verbunden. 1 Petri 1, 17. Offb. 22, 12. Es ist aber damit nicht gesagt, daß das ganze Leben ein allseitiges gutes Werk sein müßte. Einmal ist es ein darauf gerichtetes Streben, das vorausgesetzt wird, und dann bezeichnet der artikellose Singular ἔργον ἀγαθόν die Sache in abstracto, läßt der sittlichen Thätigkeit eine generelle Weite, in welcher die verschiedenen Species des Guten, wie Wohlthätigkeit, Rechtlichkeit u. s. w. nach der individuellen Verschiedenheit zwar nicht einander ausschließen, aber mehr oder weniger hervortreten können. Das Entscheidende ist ὑπομονή bei ἔργον ἀγαθόν, daß sittliche Thätigkeit im Allgemeinen mit innerem und äußerem Festhalten vorherrschender Lebens-Charakter ist, und dazu gehört auch, wie bei dem τηρεῖν τὰς ἐντολάς, daß man auch bei Uebertretung des Gesetzes demselben wider sich selbst Recht giebt und immer wieder zurückkehrt zum Gebot, zur Pflicht, die sittliche Thätigkeit immer wieder neu aufnimmt. — δόξα ist das, was die Person in sich selber (2 Kor. 3, 18) herrlich macht, sie verklärt, namentlich auch sittlich (daher 2 Petri 1, 3 verbunden ist: Herrlichkeit und Tugend); es bildet mit τιμή den Gegensatz zu dem unsittlichen ἀτιμάζεσθαι ἐν ἑαυτοῖς und πάθη ἀτιμίας 1, 24, 26, wie Letzteres dort der Entwürdigung der

göttlichen δόξα als Strafe correspondirt. Dem lauteren und angestrengten sittlichen Streben, wo es sich findet, bei Juden, Heiden oder Christen (Joh. 5, 44. Röm. 8, 17 f.), schwebt, wenn schon in verschiedener Abstufung, die Erreichung einer nicht mit menschlicher Ehre zusammenfallenden δόξα vor, persönliche Vervollkommnung und Veredlung. Man kann nach Luk. 16, 9—12 durch treue Pflichterfüllung in den Kleinigkeiten dieses zeitlichen Lebens das Große und Wesenhafte einst zum Eigenthum bekommen, wie es durch Untreue in der geringen Pflichterfüllung verlieren, vgl. auch in Bezug auf Juden Matth. 5, 19. — Aus solchen vom Herrn selbst aufgestellten Grundgesetzen über Zutheilung der Himmelreichs-Gnade ergiebt sich unser V. 7 ganz von selbst. — τιμή ist die äußere Ehrenstellung, wie sie dem persönlichen Werth, der δόξα, entspricht. — ἀφθαρσία endlich entnimmt alles Genannte dem weltlichen Begriff, dem φθαρτόν. Das ganze ζητεῖν δόξαν κ. τ. λ. ist in Verbindung mit dem καλὸν ἔργον gebracht, ist also nicht ein weltlicher Ehrgeiz, sondern ein sittliches Streben nach einer geistigen Würde und Ehre, die nicht mit diesem vergänglichen Leben steht und fällt, ein von der Welt unbefriedigtes Streben nach Höherem (Ebr. 11, 1 mit V. 6. 14—16), das Suchen nach den edlen Perlen Matth. 13, 45. Die von Paulus gebrauchten Worte sind die psychologische Deutung von dem, was bei den Betreffenden selber nicht gerade zum entwickelten Bewußtsein kommt, aber dem Streben nach wesentlich vorhanden ist. Vgl. Matth. 5, 3—10, wo eben in den angegebenen sittlichen Eigenschaften, die für das Himmelreich d. h. für die Zutheilung des ewigen Lebens qualificiren, das Streben der in sich selbst und in der

Welt unbefriedigten Seelen (der Armen am Geist) zerlegt ist. Daß Paulus hier christliche Juden und Heiden charakterisire (Meyer), ist wieder eine willkürliche Behauptung, da er es eben in den beiden ersten Capiteln bis 3, 9 mit eigentlichen Heiden und Juden zu thun hat, und namentlich in unsrer Stelle sie V. 12 ff. vom Gesichtspunkt des Gesetzes aus, nicht des Christenthums, charakterisirt. — Von den dem sittlichen Gut nachstrebenden Juden und Heiden sagt nun aber weiter der Apostel V. 7 nicht: in ihrer sittlichen Beharrlichkeit verdienen sie oder bewirken sie sich unmittelbar das ewige Leben, sondern sie suchen darnach, sie erstreben also ein außer ihnen liegendes Gut, und gegeben wird es von Gott (*ἀποδώσει*); also eine dem sittlichen Suchen entgegenkommende Gottes-Gabe ist hier das ewige Leben, vgl. Matth. 7, 7—11. Joh. 4, 10, vgl. 39—42.*) Auch schon Psalm 69, 33: „Die Gott suchen, denen wird das Herz leben." Die Vermittlung dieser göttlichen Lebensgabe durch Christum war nicht besonders zu nennen, weil sie sich für gläubige Kenner des Evangeliums, wie die Römer, an die er schreibt, ganz von selber versteht. Es ist, wie Matth. 5, so hier Grundvoraussetzung, daß in Christus, dem göttlichen Menschensohn, das menschliche *ζητεῖν* seine göttliche Erfüllung findet, sofern es auf Gott und göttliche Vergeltung mit sittlichem Ernste gerichtet ist. Ein über die Welt hinausstrebender sittlicher Sinn und die Himmelreichs-Gnade Christi postuliren einander, begegnen einander und gehen in einander ein, und darin vollzieht sich

*) So werden einst rechtschaffene Heiden und Juden, wenn ihnen Jesus Christus geoffenbart wird, mit Freuden in ihm die ersehnte Gabe Gottes erkennen.

eben das göttliche Geben des ewigen Lebens. Auch ist nicht zu übersehen, daß auch dem Rechtschaffensten, der als solcher im letzten Gericht angenommen wird (was der Apostel V. 5 f. voraussetzt), das vorangehende Gerichtetwerden am Fleisch (im Hades oder Schmachten der noch Lebenden bei der Annäherung des Herrn Matth. 24) nicht erspart ist; sowenig als denen, die hier schon zur Gnade gelangen, das Sterben mit Christo, worauf Cap. 6 weist.

V. 8. *ἐρίθεια* oder *ἐριθεία* bezeichnet hier nicht im Allgemeinen nur Zank, Hader, sondern hat zum logischen Object die *ἀλήθεια*, die bei dem folgenden *ἀπειθοῦσιν* genannt ist; es ist die Widerspenstigkeit gegen die göttliche Wahrheit, wie 1 Sam. 12, 14 *ἐρίζειν* vorkommt gegenüber vom Wort Gottes und *ἐρεθισμός*, מֹרֶה Deut. 21, 20 neben *ἀπειθεῖν*, wie hier und 31, 27. Die Wendung *οἱ ἐξ ἐριθείας* bezeichnet die *ἐρίθεια* als das, woraus die Leute schöpfen, was sie also in ihrer persönlichen Denkweise bestimmt, oder am einfachsten: wovon sie beseelt sind. Die von Neueren nach Aristoteles angenommene Bedeutung: Ränkesucht, Parteisucht, ist, wie Zanksucht, für unsre Stelle völlig unpassend, welche die sittlichen Gegensätze generalisirt, nicht specialisirt. So schließt sich auch das *ἀπειθοῦσι μὲν τῇ ἀληθείᾳ* mit seinem explicativen *καί* nur an die Bedeutung Widerspenstigkeit natürlich an; getrieben von Widerspenstigkeit, läßt sich der Mensch von der Wahrheit nicht überzeugen und lenken, untergiebt sich ihr nicht, folgt dagegen willig der Ungerechtigkeit (*πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ*). Es wird auch hier vom Apostel Widerspenstigkeit und Ungehorsam als habituelles Handeln gefaßt, als herrschender Lebens-Charakter, nicht nur als etwas partiell Vorkommendes. — *ἀληθείᾳ*

und ἀδικίᾳ ist, wie 1, 18 ff. allgemein, nicht specifisch christlich zu fassen, da auch hier allgemeine Grundsätze, die gegen Heiden und Juden und so auch Christen in Anwendung kommen sollen, aufgestellt werden; also es ist die Wahrheit in jeder Stufe und Form ihrer Offenbarung; und ἀδικία ist, was den Ordnungen Gottes und den Rechten Anderer widerspricht; in Bezug auf Christen speciell gilt 2 Theff. 2, 12. ὀργὴ καὶ θυμός. θυμὸς ist in der Verbindung mit ὀργή auch Deut. 9, 19 Aufwallung, heftiger Affekt (während ὀργή Erregung, Aufregung überhaupt ist). — ὀργή hat Eph. 4, 31 f. zum Gegensatz das χαρίζεσθαι, das huldvolle Geben oder Vergeben, ist also Ungnade, die nichts erläßt und nichts giebt, vielmehr wegnimmt und vergilt, deren Wirkung also θλῖψις ist, Plage, äußere Bedrängniß neben στενοχωρία, Bewegung, Angst; mithin Bedrängniß von außen und innen ist die Vergeltung. Beides ist nicht immer beisammen; vgl. 2 Kor. 4, 8, wonach auch Apostel sogar ἐν πάντι θλιβόμενοι sind, ἀλλ' οὐ στενοχωρούμενοι; in Bezug auf die Verbindung beider vgl. Jes. 8, 22 und 30, 6.

V. 9 f. wendet das, was V. 7 f. über Lohn und Strafe generell ausgesprochen war, in umgekehrter Ordnung an auf Juden und Heiden speciell. Zur Ergänzung in Bezug auf Christen dient Matth. 7, 23 und Ebr. 10, 28—31. — ἐπὶ πᾶσαν ψυχήν) hebt die Universalität mit individualisirender Schärfe hervor. Jeder einzelne Mensch, und bei Jedem die Seele, das eigenste Selbst, nicht etwas Aeußeres an ihm, kommt in Betracht. Die Seele vereinigt aber Geistiges und Körperliches in sich. Besonnen setzt der Apostel noch hinzu: ἀνθρώπου τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακὸν d. h. nicht

der irgend Böses gethan hat, sondern einmal τὸ κακόν faßt das Böse wieder als einheitliches Ganzes, wie V. 7 das Gute gefaßt war, und κατεργάζεσθαι ist das intensive ἐργάζεσθαι, wie V. 7 beim Guten ὑπομονὴ ἔργου, nach welchem V. 10 für die Wiederholung das einfache ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθόν zureicht. κατεργάζεσθαι ist das beharrliche Durchführen und Verarbeiten des Bösen, die sündige Continuität, daher überhaupt: ein Geschäft aus dem Bösen machen. Matth. 7, 23.

V. 10 f. δόξα καὶ τιμή ist hier Gegensatz zu θλῖψις, äußerer Bedrängniß, εἰρήνη Gegensatz zur στενοχωρία, der pressenden Angst; εἰρήνη ist also der innere Friedensstand. —

Nun heißt es aber zweimal V. 9 und 10: Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι, über den Juden zuerst und auch über den Griechen. Eine leere Priorität der Zeit wäre hier, wo es sich vom Maßstab der Vergeltung handelt, völlig nichtssagend. Das Heiden und Juden Gemeinsame ist, daß Beide nach den Werken, nach dem Thatbestand gerichtet werden V. 6, nicht nach προςωποληψία V. 11, nicht nach Rücksicht auf äußere Erscheinung und Stellung, wie es der Jude dem Heiden gegenüber sich zusprach eben wegen seiner theokratischen Stellung und der damit verbundenen äußeren Vorzüge. Das Werk entscheidet bei Beiden, d. h. das, was Jeder mit dem ihm Anvertrauten thatsächlich geworden ist und geleistet hat. Aber doch kommt nun von diesem Gesichtspunkt aus ein Zuerst (πρῶτον) dem Juden zu in der gerichtlichen Vergeltung, und zwar auch in Bezug auf Belohnung,

δόξα und τιμή.*) Das Verhältniß ist dieses: wo weniger Mittel sind, wie bei den Heiden, wird auch weniger gefordert; warum? weil weniger producirt und geleistet werden kann. Danach mindert sich nicht nur die Strafe, sondern auch der Lohn, da dieser ja eben, wie jene, nach der Leistung bemessen wird. Umgekehrt: wo mehr Mittel sind, wie bei den Juden, wird auch mehr gefordert, kann aber auch mehr producirt und geleistet werden. Danach erhöht sich beim Juden, wenn er das Gegentheil thut, allerdings die Strafe (Luk. 12, 47 f. Matth. 11, 20 ff.), aber auch der Lohn bei dem, der wirklich mehr leistet V. 10 (das πρῶτον kommt ihm in beiden Beziehungen zu). Das Eine wie das Andere liegt in der justitia distributiva, die sich an das Maß des thatsächlichen Resultates hält. Wenn der Heide mit seinem wenigeren Anvertrauten mehr leistet, als ein Jude mit seinem Mehr, so geht er allerdings diesem vor, er ist treuer als dieser; aber der Jude, der bei gleicher Treue mit seinem Mehr, das ihm anvertraut ist, auch wirklich mehr geworden ist, und mehr geleistet hat, kann doch gerechter Weise dem geringeren Heiden im Lohn, in Herrlichkeit und Ehre nicht nachgesetzt oder auch nur gleichgesetzt werden; es kann ihm der von ihm bewährte Vorzug seiner Persönlichkeit und Leistung nicht genommen oder verringert werden. Nur darf der Heide in seinem Maß nicht zu kurz kommen, nicht benachtheiligt werden durch den

---

*) Letztere Seite vermeiden die Ausleger bestimmt ins Auge zu fassen. Philippi sagt nur: Das Maß der Mittel bestimme auch das Maß der Schuld, — aber wie ist's mit dem Lohn? Wenn man so nur durch Ignoriren eines ausdrücklichen Seitengliedes seine Behauptung einer schließlichen Rechtfertigung ohne Werke retten kann, so bezeichnet sich das Verfahren selbst als Willkür.

Vorzug des Juden: dies wäre ungerecht. Nach dem Entwickelten liegt der göttlichen Vergeltung das Princip zu Grunde, daß der Mensch mit der größeren Leistung dem mit der geringeren in der Belohnung vorgehe, wenn schon bei dem Letzteren eine größere Leistung nicht durch eigene Versäumniß unterblieb, sondern durch den Mangel an Mitteln, ihm durch Umstände unmöglich war. Dem scheint Matth. 20 zu widersprechen. In der Parabel von den Arbeitern im Weinberg Matth. 20*) werden allerdings die Letzten mit der geringeren und geringsten Leistung den Ersten mit der völligen Leistung im Lohn gleichgestellt; allein dort handelt es sich bei beiden Theilen um einen Denar als irdischen Taglohn, so daß er den Einen zu Theil wird als stipulirter Verdienst nach dem Grundsatz des gegenseitigen Vertragsrechts, den Anderen als freie Lohn-Erhöhung nach dem Grundsatz der Güte (V. 15, vgl. Röm. 2, 4), und dies geschieht ohne Benachtheiligung der Ersten, denen ihr Recht wird. V. 13. Dagegen handelt es sich dort nicht um das ewige Leben, nicht um δόξα, τιμή, ἀφθαρσία, wie hier, auch nicht um den ewigen Gerichts-Maßstab oder den Grundsatz der richterlichen Vergeltung am Offenbarungstag der δικαιοκρισία, sondern, wie bemerkt, um den Grundsatz der Güte während der jetzigen Weltzeit. Es ist also verkehrt, aus jener Parabel Folgerungen für das Verfahren im letzten Gericht zu ziehen. — Fassen wir aber nun die größere Leistung auf Seiten des Juden noch genauer in's Auge, so hat sie ihre primitive Grundlage allerdings darin, daß der Jude mehr empfangen hat von Gott, als der Andere, der Heide. Also der Un-

*) Vgl. m. Christl. Reden VI Samml. Nr. 13.

gleichheit der beiderseitigen Leistung geht die Ungleichheit des Empfangens voraus; die gegenseitige Ungleichheit ist also in diesem Fall unabhängig von der beiderseitigen Persönlichkeit. Das Mehr auf der Einen Seite wurzelt in etwas Unverdientem, in etwas Ursprünglichem, und eben deshalb läßt sich diese ursprünglich gegebene Ungleichheit auf kein bestehendes Gesetz reduciren, sondern für das Mehr oder Weniger im ursprünglichen Empfang macht die Schrift mit Recht nur den Begriff geltend, in welchem alle Ursprünglichkeit haftet, den Begriff des Schöpfers. Gott eben als Schöpfer hat die Freiheit und muß sie haben, dem Einen mehr zur Ausstattung zu geben, dem Andern weniger, dem Einen eine hervorragende, dem Andern eine gewöhnliche Stellung als Mitgift mitzugeben, wenn er einmal nicht Alle gleich machen will, das heißt, wenn er nicht eine pure Einförmigkeit in der ganzen Schöpfung darstellen will, vielmehr einen lebendigen Leib, einen vielfältig abgestuften Organismus mit Mischung von niedrigeren und höheren Gliedern. Diese schöpferische Freiheit muß auch der bloße Natur-Standpunkt wenigstens als gegebene Natur-Einrichtung erkennen und hinnehmen. Den eigenen Leib kann der von Natur Schwächere vervollkommnen, wie der von Natur Stärkere, aber der Grad bleibt verschieden, wenn auch Beide es gleich thun. Am Leib selbst kann Hand und Fuß und Auge gleichmäßig ausgebildet werden, aber das Auge behält seine bevorzugte Stellung; oder bei den Thieren: eine niedrigere Race wird bei gleicher Pflege und Ausbildung nie den Werth der edleren erreichen. Ebenso eine edlere, begabtere Menschennatur, wenn sie sich allseitig und normal entwickelt, behält auch ihren Vorzug vor den

weniger begabten Naturen, wenn schon diese in ihrem Maße sich ebenfalls normal entwickeln. Und so kann auch der durch die Bundesgnade reicher ausgestattete Jude und Christ durch treue Benützung derselben Höheres erreichen, als der ebenso treue Heide. So giebt es auch im künftigen Reich Gottes weder bloß Volk, noch bloß Könige und Priester, sondern Beides nebeneinander; es giebt Grade der Seligkeit und der Unseligkeit nach dem Maß der empfangenen Fähigkeit neben dem Gebrauch derselben. Die angegebenen Gesichtspunkte treten in folgenden Stellen hervor: Matth. 25, 14 ff., namentlich V. 15 f. 20 mit Luk. 19, 16—19.*) 2 Tim. 2, 20 (goldene und silberne Gefäße) mit Röm. 9, 20 f. 1 Kor. 12, 4—7. 11 f. 17—19; 27—30 (Bei Einer Geistes-Begabung mancherlei individuelle höhere oder niedrigere Geistes-Gaben, wie an dem Leib mancherlei, mehr oder weniger edle Glieder; und zwar wie Gott will, — so sind nicht Alle begabt als Apostel, Propheten, Lehrer.) Matth. 10, 41 f. (Propheten, Gerechten, Jüngern wird verschiedener Lohn.) —

Ist nun aber der Jude mit mehr Mitteln ausgerüstet zum Gutes Thun, als der Heide, so ist deswegen doch der Heide nicht schlechthin als ein Mittelloser anzusehen, als einer, der nichts Gutes thun könnte aus objectiver Unmöglichkeit, und der so ungestraft bleiben müßte für sein Böses. Dies wird V. 12 ff. ausgeführt.

*) Luk. 19 erhält der mit 2 Centnern Ausgestattete, obgleich er, wie der mit 5 Centnern Ausgestattete, das Doppelte gewonnen, darum nicht die gleiche Belohnung, wie der Erste, sondern dieser 2 × 5 d. h. 10 Städte, jener 2 × 2 d. h. 4 Städte, und der dem untreuen Knecht abgenommene eine Centner wird dem mit 10 Centnern beigelegt, nicht dem mit 4 Centnern. Die Zulage beginnt von oben herab, nicht von unten hinauf.

V. 12—16. Uebersetzung: „So Viele nämlich ohne Besitz eines Gesetzes in Sünden lebten, finden auch ohne Mitwirkung eines Gesetzes ihren Untergang, und so Viele beim Besitz eines Gesetzes in Sünden lebten, werden durch Gesetzesbestimmung verurtheilt werden, — [(13) denn einerseits (γάρ V. 13 und γάρ V. 14 hat jedes seine besondere Beziehung, V. 13 auf V. 12 b, V. 14 auf V. 12 a,) nicht die Hörer des Gesetzes sind gerecht bei Gott, sondern die das Gesetz in's Werk setzen, werden zu Recht bestehen — (14) andrerseits sofern die Heiden ohne den Besitz eines Gesetzes kraft der Natur verrichten, was dem Gesetz eigenthümlich ist, sind dieselben, (obgleich sie kein Gesetz haben) ohne ein Gesetz zu haben, sich selbst Gesetz. (15) Als solche (als φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιοῦντες V. 14) legen sie es (ja) an den Tag, daß die Verrichtung des Gesetzes (seine Wirksamkeit, sein Geschäft) ihren Herzen eingedrückt ist, indem gleich dem Gesetz ihr Gewissen zeugt und die Gedanken untereinander Anklage verhandeln oder auch Vertheidigung] — (16) an dem Tage (geschieht das V. 12 Angegebene), wo Gott richten wird die Verborgenheiten der Menschen, gemäß meinem Evangelium, durch Jesum Christum.

Beim Juden faßt sich alle religiös-sittliche Ausstattung darin zusammen, daß er den νόμος hat, das in Wort und Schrift geoffenbarte Gesetz (3, 2. 19); und so faßt sich denn der relative Mangel der Heiden zusammen in dem ἀνόμως (1 Kor. 9, 21). In diesem bestimmten Gegensatz zum historischen Gesetzes-Besitz der Juden heißt ἀνόμως also: ohne Besitz eines besonderen Offenbarungs-Gesetzes, wie denn auch das gegenüberstehende ἐν νόμῳ bei dem ἥμαρτον der Juden kein innerliches Sein im Gesetz bezeichnet, sondern nur ein äußerliches, also einen Besitz. Vgl. Winer 7. Aufl. S. 361. Jeder von Beiden erhält nun das ihm Gebührende nach seinem

eigenthümlichen Verhalten, so daß die unsittlichen Juden ihr Prärogativ des Gesetzes-Besitzes keineswegs dem Gericht entzieht, vielmehr eben *διὰ νόμου κριθήσονται;* das Gesetz übt mit seinen Pflicht- und Straf-Bestimmungen das Gericht als der bedingende Maßstab, vgl. *διά* Jak. 2, 12. 2 Kor. 8, 5. Röm. 15, 32. und als Sachparallele Deut. 27, 26. Joh. 5, 28. 45. Ebensowenig entzieht die unsittlichen Heiden der Mangel eines ausdrücklichen Gesetzes der Vergeltung, vielmehr *ἀνόμως ἀπολοῦνται.* Vorausgesetzt ist bei Beiden das *ἥμαρτον.* Das *ἁμαρτάνειν* entspricht hier dem *κατεργάζεσθαι τὸ κακόν* V. 9, muß also aus diesem den Sinn erhalten, wie vorher in V. 10 das *ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθόν* aus dem vorhergehenden *ὑπομονὴ ἔργου ἀγαθοῦ* näher bestimmt ist. *ἁμαρτάνειν* ist also hier wie 1 Joh. 3, 6. 8. 9, wo auch einmal dafür *ἁμαρτίαν ποιεῖν* steht, — habituelles Sündigen, in Sünden leben. — *καὶ ἀπολοῦνται*) *καί* könnte auch verstärkend sein, sie gehen, obgleich ohne Gesetz, dennoch verloren. Würde es das Sündigen und das Verlorengehen bloß parallel stellen, so wäre es auch im zweiten Satz vor *κριθήσονται* zu erwarten. *ἀπολοῦνται* heißt nicht: sie werden vernichtet, gehen der Existenz überhaupt verlustig, sondern der *ζωὴ αἰώνιος* von V. 7, so daß sie der *θλῖψις* und *στενοχωρία* V. 9 verfallen. Was Leben heißt nach dem Schlußgericht, in der Ewigkeit, das ist ein Selbstbestehen in Gott, göttliches Leben, souveränes Leben. *ἀπολοῦντα* ist eben der Verlust des Letzteren, des selbständig göttlichen Lebens, und so die Existenz der reinen Unselbständigkeit und Kraftlosigkeit, die Existenz der Passivität, wo der Mensch widerstandslos dem Druck von außen und von innen

preisgegeben ist; daher θλῖψις und στενοχωρία. Bei den Juden heißt es nicht bloß ἀπολοῦνται, sondern διὰ νόμου κριθήσονται, — sie machen sich bei ihrem Sünden-Leben nicht nur los von der Autorität des allgemeinen sittlichen Natur-Gesetzes, wie die Heiden, sondern auch noch von der des besonderen Offenbarungs-Gesetzes — sie verfallen also seinen verschärften besonderen Strafbestimmungen, einer besonderen Verurtheilung (κριθήσονται), während bei den Heiden ohne eine solche besondere Verurtheilung der Lebensverlust der naturgesetzliche Ausgang ihres Sündenwegs ist: ἀπολοῦνται ἀνόμως. Matth. 7, 13.

V. 13 führt das letzte Glied des 12. V. gegen die Juden aus, und ebenso dann V. 14 das erste Glied des 12. V. gegen die Heiden. — ἀκροαταὶ τοῦ νόμου) knüpft an die jüdische Sitte, das Gesetz am Sabbath vorzulesen, wodurch überhaupt die Kenntniß des Gesetzes bedingt war. — ποιηταὶ τοῦ νόμου heißt im klassischen Sprachgebrauch „Gesetzgeber". Hier ist es durch den Gegensatz zu ἀκροαταὶ τοῦ νόμου deutlich genug bestimmt: „der, der das Gesetz nicht nur hört und kennt, sondern auch in's Werk setzt"*) ähnlich עֹשֵׂה תוֹרָה. Vgl. in Bezug auf den Gedanken Jak. 1, 22; 4, 11. Dem Begriff nach ist der ποιητὴς νόμου nicht mehr und nicht weniger, als der ἐργαζόμενος τὸ ἀγαθόν, der V. 10 bezeichnet ist mit Voraussetzung der ὑπομονὴ ἔργου ἀγαθοῦ V. 7. Ueber die Sache vgl. zu V. 6. — δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ und δικαιωθήσονται entspricht einander

---

*) Es ist dies ein Beweis, daß man den biblischen Sprachgebrauch nicht schlechthin nach dem classischen meistern darf, wo der logische Zusammenhang ein Anderes fordert, wie oben V. 8 bei ἐρίθεια auch.

sichtbar, und der Inhalt des *δικαιοῦσθαι* ist die V. 7 und 10 genannte *ζωὴ αἰώνιος* mit *δόξα* u. s. w., im Gegensatz zu *ἀπολοῦνται* und *κριθήσονται* V. 12. Vgl. zu 1, 17.

Excurs zu Röm. 2, 13 über *δικαιοῦσθαι*.

δικαιοῦσθαι ist hier ganz gewiß im gerichtlichen Sinn gebraucht, weil von einem wirklichen Gerichtsakt V. 5 f. die Rede ist; daraus folgt aber doch nicht, daß es bei einem Gnadenakt, was doch die neutestamentliche Rechtfertigung ihrem specifischen Wesen nach ist, ebenfalls gerichtliche Bedeutung habe. Vielmehr beim Gnadenakt hat das *δικαιοῦσθαι* Gnaden-Bedeutung, so gewiß als es beim Gerichtsakt gerichtliche Bedeutung hat und ein Gnadenakt kein Gerichtsakt ist. Unsere Stelle, wonach eben gerichtliche Rechtfertigung nur Thätern des Gesetzes zu Theil wird, beweist gerade deutlich, daß wenn Paulus Sündern, d. h. Nicht-Thätern des Gesetzes und Uebertretern desselben eine Rechtfertigung zu Theil werden läßt, dies eben keine Rechtfertigung im gerichtlichen Sinn ist, daß nach ihm niemals gesagt werden kann, die Sünder, die Uebertreter des Gesetzes werden gerichtlich von Gott als gerecht erklärt, wie die dogmatische notio forensis dies der paulinischen Rechtfertigungs-Lehre unterschiebt. Dieser Begriff ist das gerade Gegentheil zum paulinischen Satz: Die Thäter des Gesetzes werden gerichtlich gerechtfertigt. Diesem paulinischen Begriff der richterlichen *δικαίωσις* wird man auch damit nicht gerecht, daß man sagt, die Rechtfertigung sei eine Gnaden-Handlung und richterliche Handlung zugleich, dies heißt nichts Anderes, als Ja und Nein miteinander verbinden wollen. So müßte der Mensch in demselben Akt nicht nach seinen Werken und zugleich nach

seinen Werken behandelt werden.*) Durch Gnade wird der Gläubige gerechtfertigt, nicht durch Richten. 3, 24. Gnade ist das Wesen der Rechtfertigung; in die Form eines Gnadenaktes muß sie gefaßt werden, nicht in die eines richterlichen, sonst spielt man mit Wort und Sache. Wohl geschieht die Begnadigung auf einen gerechten Grund hin, auf Christi Sühnung und ihre Aneignung im Glauben hin. Damit ist die Gnade objectiv und subjectiv rechtlich begründet. Es ist ein gerechter Gnadenakt, damit der Sünder nicht vor den Richter komme, aber nicht ist es eine gerichtliche Freisprechung desselben durch den Richter. Das, daß rechtliche Momente, Gerechtigkeitsgründe bei einem Akt in Anschlag gebracht werden, macht denselben nicht zu einem richterlichen Akt. Dies muß geschehen überall im Leben, wo nach Recht und Gerechtigkeit geurtheilt und gehandelt werden soll. Das gehört zu einem gerechten Vater, Dienstherrn, Nachbarn, wie zu einem gerechten Richter. Der richterliche Akt unterscheidet sich aber dadurch von den gerechten Akten, daß dort die rechtlichen Momente nach dem richterlichen Princip zur Anwendung gebracht werden, und das richterliche Princip ist, daß Jedem vergolten wird

*) Dies ist auch der Eindruck, welcher von diesem gerichtlichen Rechtfertigungs-Begriff gerade auf den ernsten Gemüthern lasten bleibt — es lastet ein Ja und Nein auf ihnen, Eines kämpft oder wechselt mit dem Andern; bald ist Gott ihnen Vater (nicht in einem festen Sinn) und doch wird er ihnen wieder unvermerkt zum Richter, bald glauben sie sich begnadigt und im Handumdrehen verliert sich dies ihnen wieder in Gerichtsschrecken. Die Schrift aber sagt: als gerechtfertigt aus dem Glauben besitzen wir Frieden im Verhältniß zu Gott; — wir haben Zugang zu ihm als Kinder, Zuversicht für den Eingang in's Heiligthum u. s. w. Solches Alles darauf hin, daß Christus die Söhnung ist für unsere Sünden und wir im Glauben mit Gott versöhnt sind und in solchem Stand immer wieder der Vergebung unsrer Sünden gewiß sind.

nach dem Thatbestand. So treten auch in der göttlichen Vergeltung schon vor dem allgemeinen End-Gericht Einzel-Gerichte auf. Das sind dann Heimsuchungen, wo die Menschen nicht mehr bloß nach dem pädagogischen Princip gerechterweise gezüchtigt werden, sondern nach dem Gerichts-Princip gestraft werden, ihnen vergolten wird nach ihrer Missethat, obgleich vorerst in diesem Aeon nur relativ, noch nicht absolut, mit zeitlicher Strafe, nicht mit ewiger, gemäßigt noch durch Güte und Barmherzigkeit. Es kann ihnen aber auch ein bereits angedrohtes Gericht auf ihre Buße hin noch geschenkt werden. Dann heißt es: der Herr hat sich ihrer erbarmt, hat Gnade vor Recht ergehen lassen, aber nicht: er hat sie gerichtlich freigesprochen und sie für Gerechte erklärt, ex hypothesi sie gerechtfertigt.

Es ist und bleibt eine Vermischung von Heterogenem, die Rechtfertigung als actus forensis unter den Begriff des Richtens zu subsumiren, um dann durch Zurechnung fremden Verdienstes die Sündenvergebung als eine richterliche Freisprechung daraus hervorgehen zu lassen. Richten und Vergeben gehören einmal an und für sich nicht Einem Gebiet an; man hält kein Gericht, um Sünden zu vergeben, sondern um sie nach Verdienst zu strafen, und nur soweit wirklich keine Vergehen an dem Beklagten sich vorfinden, kann ein gerichtliches Freisprechen, eine rechtsförmige Straf-Entbindung stattfinden. Darin kann und darf der Richter eben als Richter auch durch keine Intervention eines Dritten sich beirren lassen, denn das Princip des gerechten Richters und Richtens ist: suum cuique, Jeder hat seine eigene Last zu tragen, Röm. 14, 10. 12. Gal. 6, 5. Das Gegentheil

ist mit keinem Ab- und Zurechnen zu einem Rechtsakt zu machen. Dagegen nach dem Princip der Gnade, das aber eben nicht Princip eines richterlichen Aktes ist, können auf fremde Intervention hin Sünden vergeben werden, und zwar, obschon nicht in gerichtlicher Form, so doch gerechter Weise, wenn die Intervention in der gegenseitigen Stellung des Intervenirenden und des von ihm Vertretenen gerechter Weise begründet ist. Es ist also von wesentlicher Bedeutung, daß man bei dem nicht immer stricten Gebrauch des Wortes „Richten" ethisches Richten und juridisches gerichtliches Richten nicht zusammenwirft. Zum ethischen Richten gehört das gerechte Unterscheiden von Gut und Bös mit der entsprechenden ethischen Behandlung für den Zweck der Erziehung, der Besserung, der gerechten Ordnung. In diesem ethischen Sinne richtet z. B. ein gerechter Vater, ein gerechter Lehrer. Zum gerichtlichen Richten gehört strafrechtliche Behandlung des Bösen zur Aufrechterhaltung des Gesetzes nach dem Maßstabe der Vergeltung. Letzteres Richten als Rechts-Vergeltung ist im Privatverhältniß verboten Matth. 7, 1, vgl. Röm. 12, 19 (*μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες*). Ersteres, das ethische Richten, ist nicht verboten, vielmehr geboten 1 Kor. 5, 12 f. Joh. 7, 24. Matth. 7, 6. Vgl. zur Unterscheidung von beiderlei Richten, des strafrechtlichen und des pädagogisch-ethischen 1 Kor. 11, 30—32: *κρινόμενοι δὲ ὑπὸ κυρίου παιδευόμεθα*; das ethische Richten unwürdigen Abendmahlsgenusses durch ethische Nachtheile im Gegensatz zum verurtheilenden Weltgericht. Ebenso ist zu unterscheiden das richterliche Freisprechen, das nur darauf hin erfolgen darf, daß einer dem Gesetz gegenüber als schuldlos erfunden ist, und das ethische Vergeben,

das bei wirklicher Schuld eintritt unter ethischen Bedingungen Luk. 17, 3 f. Eben das ethische Vergeben ist begründet durch *μετανοεῖν*, dagegen richterliches Freisprechen von der verdienten Strafe darf deshalb, weil den Gesetzes-Uebertreter seine Unthat reut, nicht erfolgen.

Die biblische Central-Anschauung von der Rechtfertigung als Gnadenakt wird nun namentlich dadurch verschoben, daß man sich die Rechtfertigung als einen vor dem göttlichen Richterthron vorgehenden Akt vorstellt. Allerdings die gerichtliche Rechtfertigung am Tage der *δικαιοκρισία* erfolgt vor dem Thron des Weltrichters; aber wo in der Schrift wird die Rechtfertigung am Tage des Heils, die Gnaden-Rechtfertigung vor den Richterthron verlegt? Die Heils-Rechtfertigung gehört gerade nicht dem Richterthron an. Vor dem Richter geschieht die Vertretung processualisch durch einen Advokaten, und so muß man um des actus forensis willen Christum bei der Rechtfertigung zu einem Advokaten machen; vor dem Gnadenthron dagegen handelt es sich um hohepriesterliche Vertretung, und demgemäß sagt die Schrift klar (Hebr. 4, 15 f.): „Wir haben einen Hohenpriester (nicht einen Advokaten), laßt uns also zuversichtlich hinzutreten zum Thron der Gnade!" Auf diesem thront sogar der Hohepriester Christus selbst, nicht steht er wie ein Prozeß führender Advokat dem Richter gegenüber, sein *ἐντυγχάνειν*, sein Vertreten ist ein hohepriesterliches in der Versöhnungsform, nicht in gerichtlicher Prozeßform, vgl. auch Ebr. 7, 24 ff. Durch das versöhnende Vertreten Christi wird eben die für eine gerichtliche Rechtfertigung, für einen actus forensis unverbrüchliche Regel: *κατὰ ἔργα* außer Wirk-

samkeit gesetzt. Röm. 3, 28: „λογιζόμεθα οὖν, πίστει δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου, dies darauf hin, daß V. 25 Gott Christum Jesum προέθετο ἱλαστήριον; Söhnen ist eine priesterliche Sache, nicht eine gerichtliche. — Also mit der Verlegung der Gnaden-Rechtfertigung vor den Richterthron als actus forensis wird gerade das in die Gegenwart hereingezogen, was die Schrift an das Ende der Zeit auf den Vergeltungstag verlegt; im Unterschied davon heißt die Gegenwart: der Tag, die Zeit des Heils, und Basis des Heils ist, daß Gott eben nicht als Richter handelt mit dem, der sich von seiner Sünde bekehrt, sondern als gnädiger Vater und als Gott alles Trostes. Dabei muß man das für einen actus forensis unabänderliche κατὰ ἔργα willkürlich in χωρὶς ἔργων verkehren und eine bei allem Richten unzulässige Zurechnung fremden Verdienstes zu Hilfe nehmen. Luk. 15 kommt dem umkehrenden Sohn der Vater entgegen, dagegen stellt die dogmatische Theorie an die Rechtfertigungsthüre den Richter. Umgekehrt dann nach der Rechtfertigung tritt der Richter ab und bleibt der Alles verzeihende Vater. So reiht sich dann an die diesseitige Begriffsverschiebung auch eine jenseitige, so daß man in den kommenden Gerichtstag noch Absolutionsakte, Begnadigungsakte verlegt, während Gott da gerade als Richter nach dem Vergeltungs-Recht verfährt und nimmer begnadigt. Die ἡμέρα ὀργῆς καὶ δικαιοκρισίας tritt da eben an die Stelle der ἡμέρα σωτηρίας. Röm. 2, 4—6 mit 2 Kor. 6, 2. Dem ungeachtet soll sich der Richter dort noch in einen vergebenden Vater verwandeln (gegen 1 Petri 1, 17), nachdem man hier den Vater in einen Richter umwandelte, der aber in unrichterlicher Weise absolviren soll.

Man will nun freilich für das neutestamentliche Wort δικαιοῦν einen gerichtlichen Rechtfertigungs-Begriff auch exegetisch nachweisen. Dabei ist aber wohl zu beachten: es handelt sich nicht nur um den Beweis, daß das Wort δικαιοῦν überhaupt diesen Sinn haben könne und da und dort habe — dies leugnet kein Verständiger —; sondern gerade der Sinn ist nachzuweisen, daß im biblischen Sprachgebrauch das ein δικαιοῦν heiße, wenn ein wirklich Ungerechter für einen wirklich Gerechten erklärt werde, und zwar richterlich dafür erklärt werde, daß also Gesetzesübertreter durch einen Richterspruch zu Gerechten gemacht werden können. Es können also nur Stellen Aufschluß geben, die von einer gerichtlichen Rechtfertigung handeln, keine andern, da es sich um das Rechtsprechen in gerichtlichem Sinne handelt, wenn die Dogmatik δικαιοῦν als actus forensis statuirt. Nehmen wir die Stellen, wo δικαιοῦν im gerichtlichen Sinn vorkommt: Exod. 23, 7. Deuter. 25, 1. Ps. 82, 2. 3. Prov. 17, 15. 1 Kön. 8, 32. 2 Sam. 15, 4. Jes. 5, 23. Was sagen nun diese Stellen:*) „ich rechtfertige den Bösen oder Schuldigen nicht (nämlich im Gericht); wenn ein Hader ist zwischen Männern, so soll man sie vor Gericht bringen und sie richten, den Gerechten rechtfertigen, den Ungerechten (Schuldigen) verdammen (schuldigsprechen). Wer den Ungerechten recht spricht (rechtfertigt) und den Gerechten verdammt, die sind Beide dem Herrn ein Greuel; wehe denen, die den Ungerechten rechtfertigen und das Recht der Gerechten ihnen entziehen.“ Hier und nirgends in der Schrift hat rechtfertigen als actus forensis den Sinn, einen Sünder, einen Schuldigen lossprechen, viel-

*) Vgl. Leitfaden der christl. Glaubenslehre. 2. Aufl. S. 142 f.

mehr ist es das gerade Gegentheil: einem Gerechten Recht geben d. h. einem, der in gerichtlicher Untersuchung thatsächlich als gerecht oder unschuldig befunden ist, sein ihm gesetzlich gebührendes Recht zuerkennen. Dagegen einen Schuldigen für gerecht erklären, heißt in den Stellen allen nicht ein Gerechtigkeitsakt, (wie doch das neutestamentliche δικαιοῦν eben als solcher betont wird), nicht eine gerichtliche Rechtfertigung, sondern eine Rechts-Verkehrung, die eben so gestraft wird, wie das Umgekehrte, wo man einen Unschuldigen für schuldig erklärt. Einen Ungerechten aus irgend einem Grunde für gerecht erklären, macht den Richter zum ungerechten Richter, nicht aber den für gerecht Erklärten zum gerechten Mann. Daß aber, wie man sich zu excipiren getraut, Gott als Richter das thun könne, was er an allen menschlichen Richtern verwirft und verabscheut, ruinirt allen moralischen Begriff von Gott, vollends den Heiligkeits-Begriff. Außergerichtlich kann einer schuldigen Person die verdiente Strafe erlassen werden, das heißt dann aber in aller Welt außergerichtliche Begnadigung, nicht eine gerichtliche Rechtfertigung; denn durch keine Instanz kann umgestoßen werden, was nach biblischem und außerbiblischem Begriff zum Begriff des Richters und Richtens wesentlich und unabänderlich gehört, daß eben nach dem Gesetz und nach dem thatsächlichen Verhältniß des Menschen selbst zum Gesetz geurtheilt und gehandelt werden muß, daß gerichtlich gerechterweise der Mensch nur so, wie er selber ist, taxirt werden kann. Indem denn bei der Rechtfertigung die Gerecht-Erklärung von Ungerechten durch Zurechnung eines fremden Verdienstes eben als gerichtlicher Akt aufgestellt wird, wird dadurch in das göttliche

Richten ein Grundsatz hineingebracht, der, sofern der actus forensis in dem dogmatischen Rechtfertigungs-Begriff namentlich als Entscheidung für die Ewigkeit gelten soll, das göttliche Richten in directen Widerspruch setzt mit der Gerichtsnorm, welche die Schrift eben als entscheidend für die Ewigkeit geltend macht: ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.

Bei der Beschränkung der Rechtfertigung auf eine gerichtliche Freisprechung schwebt denn auch die in guter Meinung hinzugefügte Behauptung: daß gute Werke auf die Rechtfertigung nothwendig folgen müssen, zusammenhangslos in der Luft, da fundamental statuirt ist, daß schon die Rechtfertigung für sich als Gerecht-Erklärung von Ungerechten für diese die Wirkung ewiger Seligkeit haben soll.

Auf der Unverbrüchlichkeit der wirklich gerichtlichen Rechtfertigungsregel, wie sie das göttliche Gesetz ausspricht, beruhen folgende biblisch paulinischen Sätze:

1. daß es im gerichtlichen, im rechtsgesetzlichen Sinn für den sündigen Menschen keine das ewige Leben ihm zutheilende Rechtfertigung bei Gott gibt, sondern nur Verurtheilung Röm. 3, 20. Gal. 3, 10—12;

2. daß ebendaher in einem andern, als dem gerichtlichen Weg und Sinn eine Lebens-Rechtfertigung der Sünder bei Gott veranstaltet wird, nicht durch einen gerichtlichen Akt, sondern durch einen wirklichen Gerechtigkeitsakt, welcher durch Söhnung und Versöhnung den Menschen erlöst, Röm. 3, 24 ff. In dieser Beziehung heißt es dann niemals, daß der Sünder nur für gerecht angesehen und erklärt werde, sondern daß er abgewaschen wird oder gereinigt und geheiligt und so gerecht wird. 1 Kor. 11, 6. Dies Waschen, Reinigen und Heiligen

ist statt einer gerichtlichen Gerecht-Erklärung ein priesterliches *δικαιοῦν*, das allerdings ein Sühnopfer voraussetzt, aber darum ist die priesterliche Rechtfertigung nicht in sich selber ein richterlicher Akt, wird auch so nie bezeichnet. Liegt im Sühnopfer ein richterliches Moment, so gehört dies doch wieder nicht dem juridischen Strafgebiet an, dem actus forensis, sondern dem Versöhnungsgebiet. Juridisch wird die Gesetzesübertretung nur gesühnt durch Vollstreckung der verdienten Strafe. Christi Leiden war aber als unverdientes kein Strafleiden, es war Opfer, Darbringung einer freien Gabe, wodurch von dem Unschuldigen dem ethischen Gesetz der Gerechtigkeit Genüge geleistet wurde für den Zweck der Versöhnung. Nicht ist es ein gerichtlicher Strafvollzug, der eben Schuld des Subjects voraussetzt, wenn er gerecht sein soll, während das Opfer, wenn es gerecht sein soll, die Unschuld des Subjects voraussetzt, und das Opfer vollzieht sich als ethischer Akt, als Akt des freiwilligen Gehorsams, wodurch der richterliche Akt, die Vollziehung der verdienten Strafe suspendirt werden soll und die Versöhnung vermittelt. Diese ist ein Liebesakt, wieder ein ethischer Akt, der eine neue Verbindung begründet, nicht ist es ein die bloße Strafbüßung bezweckender Akt. Strafe versöhnt nicht. Und auch als ethisch richtender, als priesterlicher Akt gehört das Sühnopfer zum Werk der Versöhnung, aber nicht unmittelbar zum Werk der Rechtfertigung. Das Sühnopfer kommt bei dieser zur individuellen Anwendung als Versöhnungsmittel, nicht als Strafmittel und das geschieht eben durch die priesterlich vermittelte Gnade, nicht durch ein richterliches Urtheil. Wie nun das Gericht in der Sühnung als ethischer Gerechtigkeitsakt,

nicht als Strafakt objectiv der Rechtfertigung vorangeht, ebenso auch subjectiv im Herzen des die Gnade der Versöhnung suchenden Menschen. Als Gewissensgericht, als ethisches wird das Gesetz der Gerechtigkeit im Herzen wirksam durch die Buße, d. h. nicht wie das das deutsche Wort verleitet, in einer Büßung, sondern durch μετάνοια, in welcher sich die Herzensgesinnung vom Bösen weg dem Guten zuwendet, von der Ungerechtigkeit zur Gerechtigkeit; jene wird ethisch verurtheilt, diese als ethisches Ziel ergriffen in der versöhnenden Gerechtigkeit Gottes; nicht in eigener oder fremder Strafbüßung wird nur Deckung gegen die richterliche Gerechtigkeit Gottes gesucht. Auf diese der Wahrheit Gottes entstammende ethische Selbstverdammung hin ist Gott (1 Joh. 3, 19 f.) größer, als unser Herz, und rechtfertigt uns, dies aber nicht so, daß er als Richter nur unter Gerecht-Erklärung von Strafe freispricht, sondern so, daß er als treuer und gerechter Vater die Sünde vergiebt und den Menschen reinigt von der Ungerechtigkeit, welchen Namen sie auch habe, so daß die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn eintritt. 1 Joh. 1, 9, vgl. V. 3 und 3, 7 f. Das priesterliche δικαιοῦν erfolgt auch nicht durch eine bloße äußere Zurechnung des Sühnopfers, sondern durch eine factische Uebertragung auf die Person, wie diese im Begriff der Reinigung durch Waschung und Blutbesprengung nothwendig liegt. Im A. Testament nun geschieht diese Reinigung σαρκικῶς (Ebr. 9, 10. 13), im N. Testament πνευματικῶς (1 Kor. 6, 11: ἀπελούσασθε, ἡγιάσθητε, ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν); eben als pneumatische Rechtfertigung bringt die neutestamentliche

neues Leben in den Menschen, involvirt ein Neuschaffen und Begaben (wovon später). Tit. 3, 5 ff.

Auf der Unverbrüchlichkeit der Röm. 2, 6 ff. aufgestellten gerichtlichen Rechtfertigungsregel, wonach nur nach der thatsächlichen Gerechtigkeit der Person eine gerichtliche Rechtfertigung erfolgen kann, beruht aber auch

der 3. Satz, daß auf Grund der neutestamentlichen Gnaden-Rechtfertigung als einem ethischen, nicht juridischen Gerechtigkeitsakt unausbleiblich eine gerichtliche End-Rechtfertigung gerade auch bei Gläubigen einzutreten hat, die eben nach den Werken entscheidet. Röm. 14, 9—12. 2 Kor. 5, 10. Hiebei kommen bei den in Christo Gerechtfertigten aber nur ihre guten Werke in Berechnung, weil sie von ihren Sünden immer wieder sich gereinigt haben durch Selbstgericht darüber und durch Benützung der Reinigungskraft des Blutes Christi. 1 Kor. 11, 31. 2 Kor. 7, 1. Ebr. 10, 19—22. 1 Petri 1, 15—19. Apok. 7, 14.

Was ergiebt sich nun aus unsrer Stelle selbst über die Rechtfertigung?

1. Aus der Verbindung des *δικαιωθήσονται* mit *οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου* ist ersichtlich, daß da, wo Paulus *δικαιοῦν* wirklich in gerichtlichem Sinne oder als actus forensis braucht, wie hier, er ebenfalls, wie die ganze Schrift, die thatsächliche Gerechtigkeit der Person als unverbrüchliche Regel festhält (vgl. V. 6—11), daß also eine nur von fremdem Verdienst imputirte Gerechtigkeit seinem Begriff von *δικαιοῦν* als gerichtlichem Akt geradezu widerspricht.

2. ergiebt sich aus unsrer Stelle, daß durch das *δικαιοῦν*, sofern es göttliche Gerichtshandlung ist, keineswegs eine bloße

richterliche Declaration ergeht, die den Menschen absolvirt und das Prädicat eines Gerechten ihm zuspricht, sondern der einstige actus forensis des δικαιοῦν vollzieht sich als ein realer Akt durch einen in die Person eingehenden Belebungs- und Verklärungsakt. Das ἀποδώσει ζωὴν αἰώνιον (Röm. 2, 6 f.) für die καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ ζητοῦντες, die δόξα καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη für den ἐργαζόμενος τὸ ἀγαθόν (V. 10) ist eben V. 13 zusammengefaßt in die Worte: οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιωθήσονται, wie V. 12 κριθήσονται bei dem ἁμαρτάνειν eben das ἀπολοῦνται, nur verstärkt, involvirt. Die Gesetzesübertreter werden gerichtlich verurtheilt eben dadurch, daß ihnen ἀπώλεια oder (V. 9) θλῖψις καὶ στενοχωρία nicht nur declarirt, sondern reell zugetheilt wird; die Gesetzesthäter werden ebenso gerechtfertigt durch reelle, nicht bloß declarative Zutheilung des Lebens, der δόξα u. s. w. Die von Gott richterlich Verurtheilten sind Verlorene als versetzt in Angst und Bedrängniß; die von Gott Gerechtfertigten sind aus dem Tod in's ewige Leben Versetzte. Joh. 5, 24. 27—29. Ein dem οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται ganz analoger Ausspruch des Herrn ist Matth. 7, 21. 24, ferner Luc. 6, 46 ff.

Es ist auch hier wieder zu fragen: wenn es nach der Ueberzeugung des Herrn selber und des Paulus weder bei Juden, noch bei Heiden, noch bei Christen irgend jemals eine solche thatsächlich im Menschen begründete und thatsächlich in seiner Person sich vollziehende Rechtfertigung gäbe, dann wäre der Fall, von dem sie reden, daß die Thäter des Gesetzes, und nicht Andere, ihre Rechtfertigung erhalten durch den Besitz des ewigen Lebens, ein bloßes Phantom; wie könnten

sie denn ein solches mit dem heiligsten Ernste als Axiom aufstellen für die ernsteste Sache, für die göttliche Entscheidung über das ewige Geschick der Menschen?!

Daraus folgt aber auch:

3. Da dem Glauben nach paulinischem und überhaupt biblischem Begriff seligmachende Kraft zukommt, also eine auch in der künftigen Gerichts-Entscheidung rechtfertigende Bedeutung und da bei dieser gerichtlichen Rechtfertigung das ewige Leben oder die Seligkeit nur den *ποιηταὶ τοῦ νόμου* zu Theil wird, so muß durch die vorangegangene Gnaden-Rechtfertigung eben im Wesen des Glaubens selbst das Vermögen und damit auch die Pflicht zur Gesetzeserfüllung, zu guten Werken begründet worden sein; es muß die begnadende Rechtfertigung auch eine begabende sein, als *δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης* empfangen werden. Röm. 5, 17. Ein Glaube also, der nicht das innere Substrat eines *ποιητὴς τοῦ νόμου* in sich hat und es nicht entwickelt, daß es Wahrheit ist: *νόμον διὰ τῆς πίστεως ἱστάνομεν*, — ein dem nicht entsprechender Glaube ist nicht der paulinische Glaube, der wirklich gerichtlich rechtfertigt, eben weil (2, 6 f. 13.) ein *ποιητὴς τοῦ νόμου* das unerläßliche Erforderniß ist für das gerichtliche *δικαιοῦν*, wenn es sich um gerichtliche Entscheidung über ewiges Leben handelt. Vgl. auch Matth. 7, 21. 24 ff. Luk. 6, 46 ff. Matth. 16, 27. Offb. 22, 12. Mit andern Worten: ein Glaube ohne das Substrat und ohne das Resultat der thatsächlichen Gesetzeserfüllung hat im paulinischen wie überhaupt im biblischen Sinn auch keine in Gottes Gericht bestehende Rechtfertigungskraft. Die Gnaden-Anstalt mit ihrer Gnaden-Rechtfertigung des Glaubens muß also zugleich das Organisationsmittel sein

(daher das *κτίζειν* Eph. 4, 24), die Ausstattung zur Realisirung des Gerechtigkeits-Begriffs, der endgiltig entscheidet. Die Gnaden-Ausstattung soll eben als Erfüllung aller Gerechtigkeit ihren Abschluß in derselben gerechten Vergeltung finden, wie relativer Weise die Natur-Ausstattung der Heiden und die gesetzliche Bundes-Ausstattung der Juden, vgl. V. 16. Act. 17, 30. 2 Kor. 5, 9 f. Gal. 6, 7. Der Unterschied kann bei dieser End-Entscheidung auf Seiten der Christen de beiden Andern gegenüber nur derselbe sein, wie bei den Juden gegenüber den Heiden, nämlich das *πρῶτον* in Bezug auf Lohn und Strafe. Vgl. Matth. 11, 20 ff. Ebr. 10, 28 f. 1 Kor. 10, 11.

V. 14. *νόμον*) steht hier offenbar im Gegensatz gegen *ἀνόμως*, also in der Bedeutung „geoffenbartes positives Gesetz"; es steht aber hier bei *ἔχοντα* und *ἔχοντες* ohne Artikel, wie V. 12 auch, weil der Begriff vorerst noch generell (vgl. das generelle *ὅσοι* V. 12) gefaßt ist, noch ohne bestimmte Beziehung auf das jüdische Gesetz, als positives Gesetz überhaupt. Dagegen unmittelbar daneben in *τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν* steht *νόμος* mit Artikel, weil da die bestimmte Beziehung auf das concret-positive Gesetz eintritt, auf das jüdische, wie V. 15. 18. 20. — *φύσει*) ist nicht zu *μὴ νόμον ἔχοντα* zu beziehen. So wäre es kein Gegensatz zu den Juden, die ja das Gesetz nicht *φύσει* hatten, sondern *διὰ γράμματος*, der Dekalog war ihnen auch als geborenen Juden nicht eingeboren; und der Schluß: *ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος* wäre unklar. Das *φύσει* in Verbindung mit *τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν* bezeichnet einfach die Natur, das anerschaffene Wesen, als Ursache dieses *ποιεῖν*. (Die Ursache

liegt im Dativ, vgl. Winer § 31, 6. c.) Vermöge der Natur thun sie *τὰ τοῦ νόμου*, oder ihr eigenes inneres Wesen bringt es so mit sich ohne Hinzutreten eines positiven Gebots. 1 Kor. 11, 14 vgl. zu Eph. 2, 3.

Ueber die Verbindung des Satzes V. 14 sind die Erklärer nicht einig. Die Meisten werden dadurch irre geleitet, daß sie das hier von den Heiden Gesagte anknüpfen an den letzten Satz von V. 13, als wollte Paulus beweisen, daß auch die Heiden wie die Juden nach dem Thun des Gesetzes gerichtet werden, daher denn auch *τὰ τοῦ νόμου* indentificirt wird mit *τὸν νόμον ποιεῖν*, Gesetzeserfüllung, und *τὸ ἔργον τοῦ νόμου* V. 15 mit dem Inhalt des Mosaischen Gesetzes. Allein abgesehen noch von den sprachlichen Verwicklungen wird die ganze Structur der Sätze von V. 12 an verrückt; es ist unverkennbar, daß zuerst V. 13 mit seinem *γάρ* das *διὰ νόμου κριθήσονται* für die Gesetzesübertreter V. 12 begründen soll — denn nur Thäter des Gesetzes, nicht bloße Hörer, werden gerechtfertigt. Ebenso schließt sich dann V. 14 als Seitenglied des 13. V. wieder mit *γάρ* an, um auch die erste, auf die sündigenden Heiden bezügliche Hälfte des 12. V., das *ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται* als gerecht zu beweisen. Dies geschieht durch die Bemerkung, daß die Heiden, wenn sie schon kein eigenes positives Gesetz haben, wie die Juden, sich selbst Gesetz sind, sofern sie selber die eigentlichen Gesetzesakte verrichten, *τὰ τοῦ νόμου ποιῇ* Dies eben (*οἵτινες* V. 15) weise darauf hin, daß dieselbe moralische Wirksamkeit, die dem Gesetz zukomme, in ihrem Inneren vorhanden sei, eine Wirksamkeit, die ihnen das Böse in seiner Schuld-Bedeutung, wie das Gute in seinem Werth

zum Bewußtsein bringe, sie also auch ἀνόμως, ohne besonderes Gesetz, zurechnungsfähig und strafwürdig macht. So ist der Satz V. 12 vollständig begründet: ὅσοι ἀνόμως κ. τ. λ.

In der Unfähigkeit, den einfachen Wortsinn mit dem einmal angenommenen paulinischen Heils-Begriff zu vereinigen, unterwirft man auch wieder in V. 14 ein Wort nach dem andern einer verzweifelten Auslegung. ὅταν κ. τ. λ. soll etwas nicht wirklich Vorkommendes bezeichnen (während doch für den Beweis des ernstesten Gerichts-Factums ein Factum erforderlich ist, nicht eine bloße denkbare Möglichkeit oder rhetorische Concession); oder τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν soll die relative, vereinzelte Gesetzeserfüllung bedeuten, während τὸν νόμον ποιεῖν die absolute innere Erfüllung sei; endlich ἔθνη sollen Einzelne unter den Heiden sein. Was nun ὅταν betrifft (vgl. Winer § 42, 5. a), so bezeichnet es mit dem Conj. Praes. eine Handlung nicht nur als objectiv möglich, sondern als wirklich, als wirklich in nicht näher bestimmten Fällen; es ist „so oft als, sofern". 1 Kor. 3, 4. Die betreffende Sache, das τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν ist also allerdings in der Vereinzelung gefaßt, jedoch als etwas in nicht näher bestimmten Fällen wirklich Vorkommendes. Dagegen kann das Subject ἔθνη nicht bloß Einzelne unter der Gesammtheit der Heiden bedeuten. Röm. 11, 12 f. steht ἐθνῶν, wie hier, ohne Artikel, ist aber gerade — parallel dem κόσμου — von den Heiden generell gefaßt, während daneben ὑμῖν τοῖς ἔθνεσιν die bestimmten Heiden bezeichnet, die angeredeten Heidenchristen. So steht auch in unsrer Stelle ἔθνη generell ohne Einschränkung; und τὰ μὴ νόμον ἔχοντα (über μή vgl. Winer § 20, 4) ist

nähere Bestimmung, betont für das generelle ἔθνη den Gesichtspunkt, unter welchem hier die Heidenschaft betrachtet wird: nämlich gegenüber der Gesammtheit der Juden als dem Gesetzes-Volk kommt die Gesammtheit der Heiden in Betracht als *μὴ νόμον ἔχοντα*, als kein positives Gesetz besitzend. So hat denn auch der Apostel in unsrem Zusammenhang mit seinem *τὰ τοῦ νόμου ποιῇ* gerade etwas allgemein Giltiges von den Heiden auszusagen. *τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν* heißt also schon deshalb, weil es von ἔθνη als *τὰ μὴ νόμον ἔχοντα* gelten soll, keineswegs, wie die meisten Erklärer annehmen, die Werke des Gesetzes thun, den Inhalt des Gesetzes, seine *δικαιώματα* vollbringen. Das sagt der Apostel niemals von der Gesammtheit der Heiden, oder als Gattungs-Prädicat, wenn er auch wirklich Gutesthun bei heidnischen Individuen V. 10 annimmt (daß V. 26 eine andere Beziehung hat, davon bei der Stelle); so sind die *ποιηταὶ τοῦ νόμου* V. 13, worauf sich Meyer bezieht, einzelne Individuen, und dazu noch unter den Juden, nicht Heiden. Indem man von der Uebersetzung „den Inhalt des Gesetzes vollbringen" ausgeht, muß man freilich aus den ἔθνη einzelne Individuen machen, und aus dem im Gesetz Enthaltenen werden, weil der Ausdruck doch wieder zu stark ist, einzelne Tugenden gemacht, oder Spuren der Sittlichkeit, oder Ringen nach dem Thun, und dazu paßt wieder nicht *τὸ ἔργον τοῦ νόμου* V. 15. Die ganze Beziehung unseres Verses auf Gesetzeserfüllung ist falsch, in welchem Sinn man nun auch die Gesetzeserfüllung nehmen mag. Von V. 12 an hat der Apostel bei Juden und Heiden nicht das Thun der Gesetzes-Werke oder die Erfüllung des Gesetzes

zum eigentlichen Gesichtspunkt, sondern gerade das Gegentheil, das ἁμαρτάνειν; und eben dem ἁμαρτάνειν hat er V. 13 bei den Juden — in dem ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιωθήσονται — das Thun des Gesetzes als Postulat des göttlichen Gerichts gegenübergestellt, um damit für die das Gesetz besitzenden Juden die V. 12 betonte Verurtheilung ihres Sündigens zu begründen, daher γάρ. Daß nun aber auch die Heiden in ihrem ἁμαρτάνειν, wenn schon ohne ein äußeres Gottes-Gesetz, doch der gerichtlichen Zurechnung und Bestrafung nicht entgehen, wie dies ebenfalls V. 12a vorangestellt ist, das will er gegenüber ihrem ἀνόμως ἁμαρτάνειν mit V. 14 beweisen (daher wieder γάρ), wie er V. 13 gegenüber den Juden vom νόμος aus den Beweis geführt hat. Für diesen Zweck kann er so wenig als bei den Juden auf Gesetzeserfüllung oder auf einzelne Tugenden bei einzelnen Heiden recurriren, sondern er muß das nachweisen, was Zurechnungsfähigkeit und Strafbarkeit auch bei den sündigenden Heiden als etwas Allgemeines begründet; daß nämlich, wenn schon kein Gesetz von außen her, wie bei den Juden, das an ihnen thue, was des Gesetzes ist, was eine Verantwortlichkeit begründet, darum es an einem solchen Thun an ihnen doch nicht absolut fehle. Und zu diesem Zweck sagt er: ohne einen äußeren νόμος thun die Heiden selber φύσει τὰ τοῦ νόμου. Dies heißt also ganz einfach: sie thun auf naturgesetzlichem Boden das, was des Gesetzes ist, was ihm — dem göttlichen positiven Gesetz — selber zu thun wesentlich eigen ist, nicht aber heißt es: was das positive Gesetz von uns gethan haben will, was es fordert. Und der Schluß des Apostels ist: Wenn Heiden naturgemäß, ohne positives

göttliches Gesetz die Dinge thun oder verrichten, die wesentlich dem positiven Gesetz zukommen, die das Gesetz als Gesetz thut oder verrichtet, so sind sie ihnen selber ein Gesetz.

Was gehört nun wesentlich zu dem, was das Gesetz eben als Gesetz thut, oder zu dem τὰ τοῦ νόμου? — Daß es regelt durch Gebot und Verbot und daß es richtet, d. h. verurtheilt und rechtfertigt. Dies sind mehrfache Handlungen, und darum steht τὰ τοῦ νόμου, nicht bloß τό; einheitlich sind sie dann V. 15 in τὸ ἔργον τοῦ νόμου zusammengefaßt. Eben das also, sagt der Apostel, vollziehen die Heiden bei sich und unter sich von Natur aus — d. h. sie geben und machen sich Gebote und Verbote; sie richten über ihr Gut und Bös nach dem Verhältniß zu dieser Regel; sie beurtheilen und bestrafen sich und Andere im moralischen Sinn; kurz sie sind ihre eigene Gesetzgeber und Richter, ipsi legis officio funguntur (Wetstein), ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος. Das ist etwas der Menschennatur Eigenes und war eine an Römern und Griechen offenkundige Thatsache. Daher auch V. 1: ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων, unmittelbar anschließend an das Heidenthum des 1. Cap. Dem Apostel steht auch die heidnische, die gefallene Menschennatur noch in göttlicher Ebenbildlichkeit (so schwach sie ist) da. Act. 17, 28. Darin ruht ihre Autonomie (ἑαυτοῖς). Damit ist auch begründet, daß sie auch ἀνόμως, ohne äußeres Gesetz bei ihrem ἁμαρτάνειν moralisch verantwortlich und strafbar sind und so auch ἀνόμως ἀπολοῦνται; denn wenn sie schon Kraft der Natur — wie das positive Gesetz — sittliche Grundsätze aufstellen und danach richten, loben und verurtheilen, so vollbringen sie damit noch nicht das Gesetz; viel-

mehr als *ἁμαρτάνοντες* verleugnen sie es praktisch. — Daß die Autonomie in der menschlichen Natur liege, dies in V. 14 nur im Allgemeinen Bezeichnete, wird nun V. 15 näher auseinandergesetzt.

V. 15. *οἵτινες*) nimmt das Vorhergehende wieder erklärend in sich auf, wie 1, 25. 32. Eben nämlich als solche, welche vollziehen, was wesentlich nur Sache des Gesetzes ist, d. h. als solche, die sich selbst Gesetze geben und sich danach richten, legen sie factisch an den Tag (*ἐνδείκνυνται*. 2 Kor. 8, 24), daß des Gesetzes Wirksamkeit lebendig ihrer innersten Natur, ihrem Herzen, eingedrückt ist, und Letzteres, dieses *ἔργον τοῦ νόμου ἐν ταῖς καρδίαις*, wird wieder durch die Gewissens-Vorgänge erläutert: *συμμαρτυρούσης κ. τ. λ.* — *τὸ ἔργον τοῦ νόμου*) entspricht allerdings dem *τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν* V. 14, bedeutet aber so wenig als jenes Handlungen, die das Gesetz fordert, oder das Verhalten, welches das Gesetz vorschreibt, bewirkt, das Verhalten, das ihm entspricht u. s. w. Die gesetzmäßigen Handlungen nennt Paulus durchweg *ἔργα τοῦ νόμου* und nicht *τὸ ἔργον τοῦ νόμου*. (Und stehen denn die 10 Gebote oder die Gesetzes-Werke im Herzen geschrieben, daß man sie nur ablesen darf?) Auch wäre die collective Zusammenfassung der Gesetzes-Werke als Ein Werk (wie 1 Thess. 1, 3 „Werk des Glaubens") gerade bei Heiden am wenigsten zu begreifen, da ihnen jedenfalls nur ein zerstückeltes Wissen und Thun des Sittlichen zukommt. Kern oder wesentlicher Inhalt des Gesetzes heißt *τὸ ἔργον τοῦ νόμου* niemals, sondern *τὸ δικαίωμα*; — *τὸ ἔργον τοῦ νόμου* entspricht den Verbindungen *ἔργον δούλου, Χριστοῦ, εὐαγγελιστοῦ*, ist also einfach das Geschäft des

Gesetzes, seine Verrichtung, Function, Wirksamkeit, dasselbe, was πρᾶξις im classischen Sprachgebrauch ist. (Vgl. die nähere Ausführung in Knapp Scripta varii argumenti S. 432.) Die Verrichtung des Gesetzes nun, sein Zeugen für das Gute und wider das Böse, ist γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, in ihren Herzen eingegraben, — dies heißt γράφειν, nicht unser schreiben, — also einorganisirt. Wiefern? erläutert συμμαρτυρούσης κ. τ. λ. Folge und Zeichen nämlich dieser inneren Gesetzes-Wirksamkeit ist die Gewissens-Thätigkeit mit den ihr entsprechenden Gedanken-Bildungen. Das συν in συμμαρτυρούσης ist hier nicht bloße Verstärkung des μαρτυρεῖν, so wenig als 9, 1. 8, 16, wo die Beziehung des συν auf ein Object deutlich ist; auch nicht: „zugleich zeugt ihr Gewissen", nämlich als das sittliche Handeln begleitend, bezogen auf das so gedeutete τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν V. 14, was aber schon zu weit weg steht —; sondern wie contestari setzt es ein Object voraus, mit dem das zeugende Gewissen zusammenstimmt. Als solches ergänzt sich einfach gerade der Hauptbegriff des ganzen Contextes, das unmittelbar voranstehende νόμος, das positive Gottes-Gesetz. Eben das dem νόμος Entsprechende will ja der Apostel in den Heiden nachweisen. Dies ist die Haupttendenz der Ausführung in V. 14 f. Also das, daß das Gewissen übereinstimmend mit dem positiven Gottes-Gesetz, mit ὁ νόμος, seine Bezeugung äußert in den Heiden, die doch kein positives Gesetz haben, dies ist eben Folge und Zeichen von dem ἔργον oder davon, daß das göttliche Gesetz als etwas ihren Herzen Eingedrücktes wirksam ist. Das Gewissen ist die innerliche Bezeugung von dem, was im Herzen eingegraben, einorgani-

firt und wirksam ist. Das zeugende Gewissen ist eben das *ἔργον νόμου* im Herzen, die dem Herzen unmittelbar eigene sittenrichterliche Thätigkeit, daher im A. Testament dem Herzen dasselbe beigelegt wird, was im N. Testament dem Gewissen. Letzteres ist als *συνείδησις* eigentlich nur das Herzens-Bewußtsein, d. h. das Central-Bewußtsein des Menschen in seiner Gebundenheit an das göttliche Gesetz, in seiner unmittelbaren sittlichen Activität. Was aber im Herzen eingegraben oder einorganisirt ist, das ist in uns vorhanden als ein Grundsinn und Grundtrieb, nicht als entwickeltes Wissen und Wollen. Eben durch dieses unmittelbare Bewußtsein eines inneren Sittengesetzes als einer gebietenden und zurechnenden Macht ist der Mensch von Natur sich selber ein Gesetz, er trägt Licht und Recht in sich, und das alttestamentliche Gesetz ist eben der verstärkte Exponent des der Menschennatur einorganisirten Gesetzes.*)

Wie nun das im Herzen geschäftige Gesetz sich central bezeugt im Gewissen, so wirkt wiederum das Gewissen in die Peripherie des Herzens hinein, speciell in den *νοῦς*; es wirkt eine besondere Gedanken-Thätigkeit (*λογισμοί*), die Recht und Unrecht im Einzelnen abwägt und vertritt. Die *λογισμοί* sind nicht Functionen der *συνείδησις* für sich, sondern speciell Functionen des *νοῦς*. In *νοῦς* und *συνείδησις* zerlegt sich eben die voranstehende *καρδία* nach ihrer sittlich-intelligenten Thätigkeit, und beide stehen so als Elemente des Herz-Lebens

---

*) Weiteres s. in m. Biblischen Seelenlehre § 22 und in den Vorlesungen über Dogmatik u. über Ethik. I. S. 203 ff. Vgl. auch eine klare Ausführung über die praktische Bedeutung einer schriftgemäßen Auffassung des Gewissens: Kähler, die schriftgemäße Lehre vom Gewissen. Halle 1864.

in Wechselwirkung untereinander. (Vgl. m. Biblische Seelenlehre.) Die λογισμοί sind also in unsrem Zusammenhang zu denken als durch das Gewissenszeugniß unmittelbar hervorgerufene Vernunftakte oder Gedanken, nicht als unmittelbare Gewissens-Bezeugungen, wie auch nicht an vom Gewissen unabhängige willkürliche Gedanken zu denken ist, mit denen der Mensch sich dem Gewissen entgegensetzen kann. Der Form nach bezeichnen die λογισμοί wie λογίζεσθαι eine Denkthätigkeit, wo gerechnet wird, zusammengerechnet, ab- und zugerechnet wird. Diese vom Gewissen angeregten, und so moralisch urtheilenden Gedanken sind nun aber getheilt μεταξὺ ἀλλήλων, untereinander selbst. Matth. 18, 15. Es ist gleichsam ein innerer Wortwechsel, ein Gedanken-Prozeß von Partei gegen Partei, daher die Prozeß-Handlungen: κατηγορεῖν und ἀπολογεῖσθαι; es ist aber nach dem Grund-Gesichtspunkt unsrer Stelle nicht ein Prozeß von Heiden gegen Heiden (Meyer), sondern ein innerer Prozeß bei allen Heiden gemeint, und zwar ein solcher, der dem Gesetzes-Zeugniß und Gewissens-Zeugniß entspricht. Also muß Beides, κατηγορεῖν und ἀπολογεῖσθαι, zu Gunsten des innerlichen Sittengesetzes erfolgen, d. h. wie gegen das den Gewissens-Bezeugungen widersprechende Böse sich verklagende Gedanken im Menschen erheben, so für das dem Gewissen entsprechende Gute erheben sich vertheidigende Gedanken gegenüber den Anfechtungen des Guten durch böse Neigungen, Scheingründe u. s. w.

V. 16. ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρινεῖ κ. τ. λ.) läßt sich nicht, wie es die neueren Exegeten thun, mit V. 15 verbinden, weder mit κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων, noch mit

ἐνδείκνυνται. Denn Beides, das Zeugen des Gewissens und der geschilderte Gedanken-Prozeß, findet nicht erst am Gerichtstag statt, und was erst am künftigen Gericht geschehen soll, ließe sich jedenfalls nicht als gegenwärtiger Beweis anführen (ἐνδείκνυνται). ἐν aber gleich εἰς zu nehmen (es durch εἰς ἡμέραν zu erklären), ist rein willkürlich. Ebenso was man als Zwischengedanken hineinlegt, ist gezwungen. So bleibt nichts übrig, als den V. 16 an eines der Verba V. 12 anzureihen, und zwar am besten an ἀνόμως ἀπολοῦνται und διὰ νόμου κριθήσονται V. 12. Beides ist ja eben in V. 13—15 nur begründet worden; letztere Verse bilden also eine Parenthese, wie 1 Kor. 8, 1—4. Eben deshalb bedarf es in V. 16 auch keines äußerlichen Verbindungszeichens. Vgl. eine ebenso verbindungslose Fortsetzung nach einer Parenthese 2 Thess. 1, 10. V. 12 bedurfte der Erklärung von V. 13—15 unmittelbar; der Apostel konnte nicht den 12. V. mit den Worten des 16. V. ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρινεῖ ὁ θεός vorher vollenden, sonst wäre der Zusammenhang der Gedanken zerrissen. — τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων) befaßt auch Thaten, nicht bloß Gesinnungen, und zwar schlechte und gute (Beten, Wohlthun im Verborgenen). Eph. 5, 12. Luk. 8, 17. — κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου) ist (vgl. 2 Tim. 2, 8) „das von mir verkündigte Evangelium". Aber eben wegen des μου geht das κατὰ τὸ εὐαγγέλιον nicht auf κρινεῖ, als ob nach der Norm des von Paulus verkündigten Evangeliums über Juden und Heiden gerichtet würde, jedoch auch nicht bloß auf διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ; vielmehr der Beisatz bezieht sich auf den ganzen im Bisherigen ausgeführten Gedanken, an

den der Vers anschließt, daß Gott ohne Ansehen der Person Jeden nach seinem Thun richte, Juden und Heiden (ἀνόμως oder διὰ νόμου), und dies eben durch Jesus Christus. Dies soll als der evangelischen Lehre des Apostels entsprechend bekräftigt werden, statt als Widerspruch zu gelten. Es sind die schon im A. Testament geoffenbarten Grundsätze des göttlichen Gerichtes. Vgl. Act. 17, 30 f. 1 Kor. 4, 5. Durch διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ erhält namentlich auch das sein Licht, was im Vorhergehenden von der Beseligung der Guten unter Juden und Heiden im Gericht gesagt worden ist.

V. 17 f. Hier ist die Construction schwierig. Die Lesart ἴδε (oder ἰδέ), bei welcher die Schwierigkeit wegfällt, ist zu wenig beglaubigt. Zu εἰ δέ aber in der Bedeutung „wenn aber" findet sich kein Nachsatz; V. 21 ist seiner Structur nach kein solcher. Daher ziehen die Meisten ein Anakoluth vor. Näheres s. Winer, 5. Ausgabe § 64, II, 1 S. 617 (vgl. 7. Ausgabe § 63, I, 1, S. 529.) Buttmann, neutestamentliche Grammatik S. 331. Doch ließe sich εἰ auch noch als Frage fassen, vgl. Winer § 61, 2 (7. Ausgabe § 57, 2), wie ja nachher auch in Fragen fortgefahren wird. Also: „Nennst du dich aber Jude und stützest dich auf das Gesetz, auf Gott, auf deine Erkenntniß, auf deine Heidenbekehrungen?" Dies alles fragend; dann schließt V. 21 nur um so kräftiger die Gegenfrage an, mit ὁ οὖν διδάσκων anknüpfend: „Du nun, der den Andern lehrt, lehrst dich selbst nicht? stiehlst? brichst die Ehe? ꝛc. Diese Fassung findet sich nicht vertreten, allein sie thut der ganzen Structur nicht die Gewalt an, wie die andern, und verstärkt den ganzen Gedankengang. Der Apostel stellt also V. 17 f. voran,

worauf die sichere Ruhe der Juden sich gründet und zeichnet im Weiteren ihren Nationalstolz als Gottesvolk. — *Ἰουδαῖος*) bezeichnet das Nationale gegenüber von anderen Nationen (*Ῥωμαῖοι*) Gal. 2, 15, während *Ἰσραελίτης* mehr das besondere Verhältniß zu Gott hervorhebt. Der jüdische Nationalstolz aber ist der Stolz, Volk Gottes zu sein, und ruht als solcher zunächst auf seinem objectiven Vorzug, der sich zusammenfaßt im geoffenbarten *νόμος*, worin dann das weiter Folgende begründet ist: Der Ruhm, Gott anzugehören, sowie die Erkenntniß seines Willens und eine Entwicklung des Sittlichkeitsbegriffes bis in seine speciellen Unterschiede. — *νόμος* ist denn auch in diesem Zusammenhang die תּוֹרָה in ihrem ganzen Umfang als göttliche Lehr-Offenbarung, nicht als bloße Gebot-Sammlung. An diese objectiven Vorzüge schließt sich dann V. 19 f. an, was die Juden darauf hin als subjective Vorzüge sich beilegen: Führer der Blinden, Licht für die in der Finsterniß, Erzieher der Unverständigen, Lehrer der Unmündigen zu sein. Beidem gegenüber stellt dann der Apostel V. 21—24 zusammen, was der Jude bei all seinem kirchlichen Gebahren, seinem Belehrungs- und Bekehrungs-Eifer persönlich wirklich ist in sittlicher Beziehung. Der Apostel stellt dem jüdischen Religionsstolz im grellsten Contrast die jüdische Unsittlichkeit gegenüber; es ist wieder ein Gemälde des jüdischen National-Charakters — wie Cap. 1 des heidnischen —, nicht jedes jüdischen Individuums. Was aber hier als jüdischer Volks-Geist auftritt, tritt auch als christlicher auf, nur daß da neutestamentliche, christliche Schlagwörter zu Grunde liegen, wie dort alttestamentliche; also Leute, die auf Evangelium

und Gnade sich verlassen, des Heilands sich rühmen und der evangelischen Erkenntniß, die im Namen Christi oder des Christenthums große Thaten verrichten, Verbreiter seines Lichtes sein, alle Welt belehren und bekehren wollen, und doch die sittlichen Gebote des Evangeliums, ja des Moral-Gesetzes umgehen, viel weniger den in der Bergpredigt aufgestellten ethischen Gesetzen des Himmelreichs sich unterwerfen. Es giebt so viele Wege, um dieses ethische Ziel zu umgehen.

V. 18. *τὰ διαφέροντα*) wird gewöhnlich gegeben durch: das Gute, das Bessere; es ist dies aber nicht genau genug, es ist eigentlich ein Mehrfaches, das sich unterscheidet, und bezieht sich hier auf die moralische Unterscheidung. Der nächste moralische Unterschied ist freilich immer der zwischen Gut und Bös; allein innerhalb dieser Haupt-Unterscheidung liegen wieder untergeordnete oder höher stehende. Theophylakt giebt es also im Grunde richtig durch: *τί δεῖ πρᾶξαι καὶ τί μὴ δεῖ πρᾶξαι.* Wie sehr die Juden namentlich auf die verschiedenen Unterscheidungen des Guten achteten, ist bekannt; sie gingen so weit, daß sie unter den Gesetzen selbst zwischen kleinen und großen unterschieden, die sie bis ins Minutiöse zerlegten. Dies nun, sagt der Apostel, thust du — *κατηχούμενος ἐκ τοῦ νόμου* — als einer, der unterrichtet wird aus dem Gesetz. Auch diesen National-Vorzug religiöser Bildung, den der Jude hat, verdankt er nur der Offenbarung, die er hat. *κατηχούμενος* (vgl. Luk. 1, 4) ist zunächst der Jugend-Unterricht, wie *ἀπὸ βρέφους οἶδας* 2 Tim. 3, 15.

V. 19 f. *πέποιθάς τε σεαυτὸν ὁδηγὸν εἶναι τυφλῶν*

κ. τ. λ.) ist nicht eine bloße Häufung von Prädicaten ohne besondere Bedeutung; es zeigt die verschiedenen Zustände einer geringen geistigen Bildung an. — τυφλῶν) wo es an der Sehkraft, an der inneren Geisteskraft selbst fehlt, da traust du dir zu, der Wegweiser, der Leiter zu sein. — τῶν ἐν σκότει) wo die äußere Lage der Art ist, daß man nicht sieht, wo man also die Mittel der Erkenntniß und Bildung entbehrt, da trittst du als ein Licht auf. — ἀφρόνων) wo Thorheit der Gesinnung und des Lebens herrscht in Folge des Mangels der gehörigen Zucht, da trittst du als Erzieher auf. — νηπίων) der Stand der Unmündigkeit, die Zeit des Unterrichts, da trittst du als διδάσκαλος auf. Es zeigt sich hier also die rührige Geschäftigkeit des Juden, der im Selbstvertrauen auf seine religiöse Bildung Anderen sich in der verschiedensten Weise als Bildner aufdrängt. Wir finden in der evangelischen Geschichte selbst aus dem Munde des Herrn einen Zug erwähnt, der andeutet, wie weit diese Geschäftigkeit sich damals ausgedehnt hatte (Matth. 23, 15); ohne dies war auch damals die Zahl der Proselyten sehr groß überall, und dies weist hin auf eine ausgebreitete Missionsthätigkeit, wo eben auf das Gesetz hin und auf die Erkenntniß von Gott die Juden die sogenannten Blinden aufsuchten, um sie in's Licht zu führen. Es ist dies überhaupt eine Stelle, die für unsre Zeit viel Lehre und Warnung enthält, daß man sich von äußerlicher Thätigkeit und Eifer für Bekehrung und religiöse Belehrung Anderer nicht blenden lasse. — ἔχοντα) als einer der **hat** — die Quelle, woraus diese seine Thätigkeit für die Verbreitung der wahren Religion floß. — τὴν μόρφωσιν τῆς γνώ-

σεως κ. τ. λ.) *μόρφωσις* ist nicht Schein, nicht einmal 2 Tim. 3, 5; im Gesetz, *ἐν τῷ νόμῳ*, hat der Jude nicht eine bloße Schein-Wahrheit und Schein-Erkenntniß —, sondern es ist Abgestaltung, der äußere Abdruck, die äußere Darstellung. Hier nun ist es in Beziehung auf den *νόμος* gebraucht; sie haben im *νόμος* das äußere Abbild, die Form der Erkenntniß und der Wahrheit äußerlich abgedrückt. Daher wird eben dem *νόμος* bestimmter *γράμμα* beigelegt als *μόρφωσις*, als Abdruck im Buchstaben, als Schrift-Darstellung, wozu aber noch die *μόρφωσις* kommt im Cultus und in der ganzen gesetzlichen Staats-Einrichtung. Also, sagt der Apostel, im *νόμος* habt ihr abgedrückt nicht nur die objective Wahrheit, sondern auch die Erkenntniß. — *ἀλήθεια* ist das Object oder der Inhalt der *γνῶσις*. — *γνῶσις* ist die in's menschliche Wissen übergegangene und angewandte Wahrheit; und im Gesetz im weiteren Sinn, in der תּוֹרָה, bietet sich eben die Wahrheits-Substanz schon lehrmäßig verarbeitet dar in der bestimmten Anwendung auf's Leben (in schon fertigen Wahrheits-Sprüchen, Lehren, Grundsätzen). Daher steht *γνῶσις* in der Aufzählung der Vorzüge als das, was der *μόρφωσις* der Wahrheit noch besonderen Werth giebt, der *ἀλήθεια* voran.

V. 21 f. Der Apostel macht V. 21 u. 22 in *κλέπτεις, μοιχεύεις, ἱεροσυλεῖς* drei Repräsentanten des Sündenlebens namhaft: Vergreifen am Privat-Eigenthum, am socialen Grundverhältniß, der Ehe, und am Heiligen (*ἱερόν*). Und in dieser Begriffs-Weite müssen die Ausdrücke genommen werden. Wenn die Schrift solche Sünden nennt, darf man nicht an's Grobe denken, sie premirt die Sünde in ihrer

schärfsten Fassung und mildert den Ausdruck nicht nach dem schlaffen moralischen Urtheil der Menschen; dies ist namentlich zu beachten bei *ἱεροσυλεῖς*. Was einmal eine unredliche Behandlung von Eigenthum des Anderen ist, ist Dieberei; die lüsterne Augenweide an Weibern ist in der Sprache der Wahrheit ehebrecherisch. So auch V. 22 bei *ἱεροσυλεῖς*. Wörtlich heißt es: Heiliges rauben, das Heiligthum berauben. Die Beraubung der Götzentempel, auf die man es gewöhnlich bezieht, bildet weder den directen Gegensatz zu dem *βδελυσσόμενος τὰ εἴδωλα* dem Verabscheuen der Götzen, noch ist der Tempel-Raub als jüdischer National-Fehler — und von solchen ist die Rede — irgend historisch zu begründen. Daß man mühsam dafür indirecte Andeutungen aufsuchen muß, zeigt am deutlichsten, daß es kein markirter National-Fehler war. Es geht (wie es richtig schon Luther faßt: „du raubest Gott, was sein ist") auf das ganze „Gott nicht geben, was Gottes ist", auf alle die Verletzungen seiner Heiligkeit und seines Heiligthums; vgl. den gleichstarken Ausdruck: „ihr habt eine Mördergrube aus dem Tempel gemacht".

V. 23. *ὃς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι κ. τ. λ.*) dir machst du eine prahlerische Ehre aus dem Gesetz, und Gott hängst du durch Uebertretung desselben Schimpf an.

V. 24. Diese Worte des 24. V. kommen Jes. 52, 5 bei den LXX vor, *δι' ὑμᾶς* und *ἐν τοῖς ἔθνεσιν* ist ihr Zusatz. Der Apostel braucht die Worte hier nur als Ausdrucksweise der Schrift, in die er seine Gedanken einkleidet. Derselbe Gedanke findet sich auch Ezech. 36, 20—23. 2 Sam.

12, 14. Damit war der Stolz auf das Gesetz bei den Juden niedergeschlagen*).

V. 25. Im Bisherigen war das Prärogativ der wahren Lehre und Gottes-Offenbarung den Juden als persönlicher Vorzug vernichtet worden durch Gegenüberstellung ihrer praktischen Verleugnung derselben. Nun hatte der Jude aber noch Etwas, das er besonders premirte, dies ist die Beschneidung, nach unsrer Sprache (neben der Lehre und Erkenntniß noch) das Sacrament, das Bundes-Siegel. Darauf geht V. 25 ff. ein.

Das Sacrament — so dachte man damals und jetzt — das steht doch objectiv fest als Siegel der göttlichen Bundes-Gnade und Volks-Genossenschaft, es steht oder fällt nicht mit dem, was der Mensch ist und thut. Es begründet also das Recht auf Gott und sein Reich an und für sich unerschütterlich? (So gewiß dein Name im Taufbuch steht, so gewiß gehörst du dem Heiland an und wirst selig?)

Der Apostel spricht hingegen das für ein jüdisches Ohr entsetzliche Wort aus V. 25: *ἡ περιτομή σου ἀκροβυστία γέγονεν* i. e. christlich übersetzt: „Deine Taufe ist zu Wasser geworden.“ Aehnliches hatte Jeremias (9, 26) gesagt: „Das ganze Haus Israel hat ein unbeschnittenes (ungetauftes) Herz.“ Der Sinn ist: Du bist trotz dem Sacrament oder Bundes-Zeichen, das du an deinem Leibe trägst, im Zustand der sich selbst überlassenen Natur, bist verheidnischt, bist

*) Und in derselben Weise mußt du den Stolz auf die Gnade, der nun in der Christenheit uns ebenso entgegentritt, niederschlagen lernen. Auch bei dieser Prahlerei findet man immer dieselbe moralische Blöße, wenn man genau prüft.

außerhalb des Bundes-Verhältnisses, wenn du das Gesetz des Bundes nicht hältst, die ethischen Bundes-Forderungen nicht erfüllst. Der Apostel sagt also nicht nur: „du wirst für einen Heiden gerechnet", sondern: „du bist ein Heide geworden". Vgl. die Anwendung auf das christliche Verhältniß Luk. 13, 26 f. 17, 20 f. mit Röm. 14, 17 f. und Joh. 3, 3. 1 Kor. 4, 20 mit 1, 24. 7, 19. Gal. 5, 6; 6, 15. Ueber Bundes-Giltigkeit entscheidet im A. und N. Testament die sittliche Einhaltung der Bundes-Gebote. Matth. 28, 20. — Taufe und Beschneidung ist allerdings das sacramentliche Siegel des Gottes-Bundes; ist aber eben daher nicht nur einseitig ein Gnaden-Pfand, sondern zugleich ein Pfand, das auf die Gnade hin den Menschen verpflichtet, und zwar verpflichtet für das bestimmte Bundes-Gesetz (Matth. 28, 20. Gal. 5, 3. 6), und so ist die Gnaden-Wirkung des Bundes-Siegels für das Subject bedingt durch das subjective Einhalten des Bundes-Gesetzes (worunter keineswegs die vollkommene Erfüllung zu verstehen ist).

Die dogmatisirende Erklärung muß hier wieder bei ihrer Parallelisirung der Taufe und Beschneidung trotz dem klaren Sinn des νόμον πράσσειν den Glauben an die Verheißungen dem Halten des Gesetzes substituiren, oder es soll wieder hypothetisch gesprochen sein: „wenn der Standpunkt des Gesetzes-Menschen gelte", — wie V. 6 ff.; s. bei Tholuck.

V. 26 setzt nun den umgekehrten Fall, daß die Vorhaut, der geborene Heide, die Gerechtsame des Gesetzes bewahrt, oder wie V. 27 τὸν νόμον τελεῖ, das Gesetz zum Ziel, zur Erfüllung bringt. Dieser Fall war eben vermittelt

für die Vorhaut und bei der Vorhaut durch das Christenthum, durch den Glauben und den ihm angehörigen h. Geist. Röm. 8, 4. 13, 8, vgl. Hebr. 8, 10. Im Philipper- und Colosserbrief hebt der Apostel ausdrücklich hervor, daß die zum Christenthum bekehrten Heiden nicht bloß dafür angesehen werden, als wären sie beschnitten, sondern die Beschneidung sei in der Wahrheit bei ihnen realisirt, nämlich als geistige Beschneidung des Herzens Phil. 2, 3. Kol. 2, 11. Und daß der Apostel auch hier eben die pneumatische Gesetzes-Erfüllung, wie sie nur das Christenthum vermittelt, im Auge hat, zeigt dann sogleich V. 28 f. — *ἡ ἀκροβυστία αὐτοῦ εἰς περιτομὴν λογισθήσεται*) ist also nicht von bloß idealer und declaratorischer Zurechnung zu verstehen, was auch *λογίζεσθαι* niemals heißt, sondern es sind durchaus reale Verhältnisse, die hier zur Sprache kommen. Dem realen *παραβάτην νόμου εἶναι* (V. 25) steht ebenso real gegenüber *τὸν νόμον φυλάσσειν* (V. 26); dem realen *ἡ περιτομή σου ἀκροβυστία γέγονεν* steht in ebenso realer Bedeutung gegenüber *ἡ ἀκροβυστία εἰς περιτομὴν λογισθήσεται*, d. h. an den realen subjectiven Thatbestand knüpft sich beiderseits auch die reale subjective Wirkung, die thatsächliche Geltung als *ἀκροβυστία*, als profanes Volk bei den das Gesetz übertretenden Juden, oder als *περιτομή* bei den das Gesetz einhaltenden gläubigen Heiden; sie sind das Bundesvolk in geistigem Realsinn. Eph. 2, 11 — 13. 18 ff. vgl. 5 ff. In *λογίζεσθαι* mit *εἰς* liegt die thatsächliche Einrechnung in ein bestehendes Verhältniß, die Subsumtion, wodurch eine gewisse Geltung zuerkannt wird. Vgl. Röm. 9, 8. Eingerechnet in Abrahams Samen werden nicht die fleischlichen Kinder

Abrahams, sondern die *τέκνα τῆς ἐπαγγελίας*, die in Folge der Verheißung ihm Geborenen. Die Gesetz erfüllenden Heiden werden eingerechnet in die Beschneidung und subsumirt unter den Begriff des Bundesvolks. So wird 4, 5 der Glaube eingerechnet, subsumirt unter den Begriff der Gerechtigkeit.

V. 27. Da das *λογισθήσεται* V. 26 und das *καὶ κρινεῖ* V. 27 unmittelbar nebeneinander steht, nimmt man *κρινεῖ* am besten mit jenem zusammen als von *οὐχί* abhängig, also auch noch fragend. — *διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς*) *διά* wird hier gewöhnlich = *ἐν* genommen: „der du beim Buchstaben und bei der Beschneidung Uebertreter des Gesetzes bist"; allein der Durchgangspunkt und das Mittel ist nicht ausgeschlossen: Du, der du den Buchstaben, das geschriebene Gesetz, und die Beschneidung (den Vorzug vor den Heiden) gebrauchst zur Uebertretung des Gesetzes. So kommt *διά* vor 1 Tim. 2, 15. *γράμμα* ist der (äußerliche) Ausdruck des Gesetzes, das geschriebene im Gegensatz zum natürlichen Gesetz; es entspricht dem כָּתוּב und סֵפֶר. — *ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία*) bezeichnet den geborenen Heiden im Gegensatz gegen die moralische *ἀκροβυστία* beim *παραβάτης νόμου* V. 25.

V. 28 f. *Ἰουδαῖος* und *περιτομή* wird gewöhnlich als Prädicat genommen und bei *ὁ* und *ἡ ἐν τῷ φανερῷ* als Subject nur hinzugedacht. Construirt man so, so premirt das Wort im Prädicat den Begriff des Subjects, des Juden und der Beschneidung. Es heißt dann: „denn nicht der im Aeußerlichen (sc. Jude) ist Jude", d. h. eigentlicher Jude und nicht die Beschneidung im Aeußerlichen, im Fleisch, ist

eigentliche Beschneidung. Allein conciser und einfacher scheint es mir, man nimmt das *ἔστιν* = valet oder *ἰσχύει*, vgl. 1 Kor. 7, 19. Gal. 6, 15 mit 5, 6. So bildet denn auch V. 29, wo eine Prädicats-Bestimmung etwas Schleppendes hat, einen ebenso einfachen Gegensatz: „sondern es gilt der Jude im Inneren und Beschneidung des Herzens, beides vermittelt im Geist, nicht im Buchstaben." — *ἐν πνεύματι*) gehört nämlich zu beidem Voranstehenden, nicht zu *περιτομὴ καρδίας* für sich unmittelbar, als vermeintlicher Gegensatz zu *ἡ ἐν σαρκὶ περιτομή* V. 28. Dann würde ebenso gesagt sein: *ἡ ἐν πνεύματι περιτομή*, um so mehr, da es nur so dem danebenstehenden *ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος* correspondiren würde. Auch der Sinn paßt nicht, denn so wäre es eine Beschneidung, die am Geist, wie jene am Fleisch vollzogen sein müßte, oder die im Geist ihren Sitz hat, wie im Vorhergehenden *ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος*.

Die Antithesen V. 28 f. sind die: *ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖος* auf der einen Seite und *ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος* auf der andern; ebenso *ἡ ἐν τῷ φανερῷ*, d. h. *ἐν σαρκὶ περιτομή* V. 28 und *περιτομὴ καρδίας* V. 29. Das folgende *ἐν πνεύματι* mit dem negativen Zusatz *οὐ γράμματι* ist nähere Bestimmung zu Beidem, zu *ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος* und zu *περιτομὴ καρδίας*, Beides hat seine Wirklichkeit *ἐν πνεύματι;* Letzteres erklärt, was den *Ἰουδαῖος ἐν τῷ κρυπτῷ* d. h. die innere Bundes-Nationalität sowie die innere Beschneidung, die Herzens-Beschneidung principiell vermittelt, wie *ἐν γράμματι* auf das zurückweist, was den V. 28 genannten äußeren Juden und seine äußere Beschneidung vermittelt. Dies äußere Judenthum ist

bedingt und seine Beschneidung erfolgt in Kraft der bloß buchstäblichen Gesetzesvorschrift, wie sie auf das äußere geht, auf die σάρξ; dagegen Ersteres, das innere Judenthum mit seiner Herzens-Beschneidung erfolgt in Kraft des Geistes, der eben auf das innere Herz-Leben sich bezieht.

Als eigentliches Wesen (ἐστιν) des Judenthums, der Bundes-Nationalität soll eben nicht die jüdische Aeußerlichkeit gelten (ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖος), wie sie vermöge des bloßen γράμμα mit bloßer περιτομὴ ἐν σαρκί sich darstellt, d. h. ἐν τῷ φανερῷ, sondern es gilt das innerliche Judenthum (ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος), wie es vermöge des πνεῦμα mit der περιτομὴ καρδίας eintritt, d. h. ἐν τῷ κρυπτῷ. Eine Herzens-Beschneidung fordert schon ausdrücklich das Gesetz Deut. 10, 16. Jerem. 4, 3 f.; es verheißt sie aber auch in höherem Sinn als göttliche That Deut. 30, 6: „Jehova dein Gott wird dein Herz beschneiden." Daß dies nur im Christenthum, sofern dieses das πνεῦμα bringt (2 Kor. 3, 6), zu suchen und zu finden ist, dieser Gedanke soll hier schon angebahnt werden und ist als bekannt bei Gläubigen vorausgesetzt. Das Christenthum soll nicht erscheinen als Gegensatz zum wahren Judenthum, zum Wesen des Gesetzes und der Beschneidung, sondern als die πλήρωσις davon, als die volle Entwicklung seines inneren geistigen Kerns und Wesens. Röm. 8, 4. Phil. 3, 3. Ebenso ist V. 27 in der ἀκροβυστία τὸν νόμον τελοῦσα die volle Entwicklung angedeutet für das bei den Heiden geltend gemachte ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος; dies sind sie im höheren Sinn im Besitz des Geistes-Gesetzes. Röm. 8, 2.

Cap. III.

In der bisherigen Ausführung wurde aller Werth vor Gott bei den Juden, wie bei den Heiden abhängig gemacht von der sittlichen Gesinnung und von der sittlichen Thatsächlichkeit, und dies hinaus bis zur letzten Gerichts-Entscheidung. Damit ist der Jude trotz seinem geschriebenen Gottes-Gesetz (seiner reinen Lehre) und trotz seinem verleiblichten Sacrament, oder trotz seinem in Schrift und Institution ausgeprägten Gottes-Bund, dem Heiden gleichgestellt. (Er muß, wie dieser, hinausgehen über seinen bisherigen Bezirk.) Was bleibt aber so dem Juden überhaupt noch als Vorzug übrig von seinem Bundes-Verhältniß? Damit beginnt Cap. III. Es geht von der bisherigen Betrachtung des subjectiven Verhältnisses der Juden auf die objective Bundes-Bedeutung des Judenthums ein und zwar in dialogischer Redeform.

V. 1. Zu *τί οὖν* vgl. 4, 1. 6, 1 u. s. w. — *τὸ περισσόν*) heißt im Allgemeinen Alles, was über das gewöhnliche Maß hinausgeht, daher das Voraus, der Vorzug der Juden.

V. 2. *πρῶτον*) zählt hier nicht, daß es „erstens" hieße; es folgt kein „zweitens". Es bedeutet gegenüber dem *πολὺ περισσόν* den wichtigsten Vorzug, Haupt-Vorzug, denn es bezieht sich, wie das *πολύ*, eben auf das *περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου*. Vgl. *πρῶτον* vom Hauptsächlichen Matth. 6, 33. 1 Tim. 2, 1. Von den in jeder Beziehung vielen Vorzügen, die der göttliche Bund den Juden verleiht, die der Apostel aber hier nicht besonders nennt, wird als Haupt-Vorzug, welcher das Uebrige in sich schließt, hervorgehoben

der Besitz der Worte Gottes. Für seinen Zweck hier genügt dies; Cap. 9, 4 nennt noch andere Vorzüge. – τὰ λόγια τοῦ θεοῦ) betont das Wort Gottes als entwickelt bis in's Einzelne. λόγια findet sich bei den LXX für אִמְרֵי אֵל überhaupt von jedem göttlichen Ausspruch, sei derselbe nun gebietenden oder verheißenden Inhalts. Es ist nicht bloß das mosaische Gesetz; vgl. Ps. 119, 50. 58, wo nothwendig Verheißungen zu verstehen sind. Im N. Testament steht es nicht nur Act. 7, 38 namentlich vom Gesetz, wie es Moses anvertraut wurde, sondern auch Ebr. 5, 12. 1 Petri 4, 11 steht es im allgemeinen Sinn ohne Einschränkung auf einen bestimmten Theil oder Inhalt des Wortes Gottes; so auch hier. Vgl. V. 21. Es liegt darin, daß sie Gottes Wort anvertraut erhielten, Gebote und Verheißungen, schon zubereitet für die einzelnen Fälle.

V. 3. Ob man τί γάρ für sich als Frage nimmt, oder es mit εἰ ἠπίστησάν τινες zu Einer Frage verbindet, hat keine wesentliche Bedeutung. V. 3 premirt zunächst gegenüber dem von Gott anvertrauten Bundes-Wort noch einmal die subjective Seite, die factische Untreue bei den Juden (ἠπίστησάν τινες). Statt nun aber daraus zu folgern, daß hiemit das Bundes-Wort auch von Seiten Gottes aufgegeben sei, premirt vielmehr V. 4, daß die anvertrauten Aussprüche Gottes allerdings für sich einen unveränderlichen Bestand haben in der Treue Gottes, daß er als der Wahrhaftige trotz der menschlichen Untreue Gesetz und Verheißungen in gerechter und siegreicher Weise vollziehen werde (ὅπως ἂν δικαιωθῇς — καὶ νικήσῃς). Dies führt dann V. 21 ff. mit ausdrücklicher Beziehung auf das in Gesetz

und Propheten Angekündigte eben darauf, die christliche Sühn=Anstalt als Gerechtigkeits=Akt Gottes zu premiren, in welchem er sein Gesetz gegenüber der Ungerechtigkeit der Menschen in der Weise in Bestand erhält, daß zugleich auch die Verheißungen ihre Realität behalten wie die Gebote. Nicht also als schuldige Bundesleistung tritt das Heil ein, sondern es ist frei von jeglicher Verpflichtung gegenüber der jüdischen Untreue; es wurzelt nur in der Treue und Gerechtigkeit Gottes, die das göttliche Wort in seinen Einzelbestimmungen durchführt. — *εἰ ἠπίστησάν τινες*) Hier fällt das *τινές* auf, da doch der größte Theil der Juden ungläubig war; es ist aber nicht Euphemismus; von Milderungen, die den Thatbestand umsetzen in sein Gegentheil, weiß die Schrift nichts. *τινές* können wirklich Viele sein, so Joh. 6, 64 vgl. mit *πολλοί* V. 66; am deutlichsten 1 Kor. 10, 7 f., wo *τινές* 23000 befaßt, ja von dem *λαός* gebraucht ist. Also nicht eine Verringerung der Zahl soll euphemistisch oder verächtlich und ironisch mit *τινές* ausgedrückt sein, sondern zunächst die Unbestimmtheit der Zahl oder die Gleichgiltigkeit derselben, ein unbestimmter, wenn auch noch so großer Theil — „mögen Viele oder Wenige untreu gewesen sein" —; dann aber soll auch die Vereinzelung damit hervortreten. Es werden nämlich die Getreuen, seien es auch nur Wenige, als das Ganze des Volkes Gottes gedacht, weil eben sie nur es wirklich sind als die treuen Bewahrer des religiösen Gesammt=Charakters; sie sind die nicht bloß nominelle, sondern reelle Kirche. 11, 4 f. vgl. mit V. 2, stellen die Wenigen (7000), die in Israel noch gläubig waren, das Volk Gottes dar, und denen gegenüber sind die Uebrigen V. 17 als *τινές*

bezeichnet, ob sie gleich die Mehrzahl des jüdischen Volks ausmachten. — ἀπιστεῖν hat zum Object nicht das Evangelium, von diesem ist hier noch nicht die Rede, sondern als Gegensatz zu dem ἐπιστεύθησαν V. 2 hat es dasselbe Object mit diesem, nämlich die λόγια τοῦ θεοῦ, in deren Besitz sie eben als Juden waren. Ehe der Apostel V. 21 f. das Evangelium eben als Erfüllung der alten λόγια τοῦ θεοῦ erwähnt, will er erst die Juden im Verhältniß zu ihrer alten Offenbarung charakterisiren; ihr Unglaube gegenüber dem Evangelium folgt nach dem evangelischen Gesichtspunkt aus ihrem Unglauben gegen Moses und die Propheten. ἀπιστεῖν selber vereinigt hier die Beziehung auf ἐπιστεύθησαν, auf das Anvertraute, und die Beziehung auf die πίστις θεοῦ, also sowohl Untreue als Unglauben, wie in πίστις auch die Bedeutung Treue und Glauben vereinigt ist. — Zu μὴ ἡ ἀπιστία κ. τ. λ. vgl. dem Gedanken nach 2 Tim. 2, 13. — τοῦ θεοῦ bei πίστιν ist Genitiv des Subjects, wie bei θεοῦ δικαιοσύνην V. 5 und ἀπιστία αὐτῶν V. 3. Dem ungewöhnlichen πίστις τοῦ θεοῦ entsprechend ist 2 Tim. 3, 13 πιστὸς μένει. Bei Gott selbst kann man freilich nicht von einer Treue reden, die zugleich Glauben ist, aber doch von einer Treue, die dem Glauben entgegenkommt und Glauben verdient. So heißt umgekehrt ἄπιστος nicht nur der, der selber nicht glaubt, sondern auch der, der Glauben täuscht und keinen verdient. Luk. 12, 46. Die göttliche πίστις im Gegensatz zu menschlicher ἀπιστία besteht darin, daß Gott steht zu seinen λόγια, und zwar zu seinen Geboten, wie zu seinen Verheißungen und daß er danach Glauben verdient. Er bringt vermöge seiner Treue seine Verheißungen

zur Erfüllung durch Realisirung des zugesagten, in Aussicht gestellten Guten, so daß man haben **kann**, was er verheißen hat, obgleich es der menschliche Unglaube veruntreut hatte; der Mensch, der dann nicht hat, was er vermöge der Treue Gottes haben kann und soll, hat eben daher keine Entschuldigung. Aber auch seinen Rechtsgeboten (in den *λόγια*) bleibt Gott treu, wenn schon die Menschen ungläubig in Ungerechtigkeit sie veruntreuen, sogar gerade auf seine Verheißung hin. Das verheißene Gute tritt nicht ein im Widerstreit mit dem Gesetz Gottes oder darauf hin, daß man Böses thut (V. 8), sondern es kommt nur in Erweisung der Gerechtigkeit (V. 26) mit Aufrichtung des Gesetzes (V. 31). Nun, diese *πίστις* Gottes wird durch die *ἀπιστία* der Menschen, und namentlich hier der Juden, nicht aufgehoben. Sollte ihr treuloser vorangegangener (*ἠπίστησαν*) Unglaube die glaubhafte Treue Gottes in ihrer fortdauernden **Wirksamkeit** aufheben? Dies ist *καταργεῖν*; nicht eine innerliche Aufhebung, Vernichtung, sondern eine **Aufhebung im Wirken** (*ἔργον*); und im Futurum *καταργήσει* liegt im Gegensatz zu *ἠπίστησαν* die Beziehung auf die Zukunft. Sollte es die Folge haben, daß Gott, weil die Juden seine Worte treulos behandelten, auch seinerseits nicht die geweissagte Bundesvollendung würde zur Ausführung bringen, und dies gerade so, wie es mit seinen Geboten und Verheißungen übereinstimmt, daß Gesetz und Propheten ihre treue Erfüllung finden? V. 21.

V. 4. *γινέσθω δὲ* (Anthithese zu *μὴ γένοιτο*) *ὁ θεὸς ἀληθής*) Gott werde wahr. In Gott selbst ist kein Werden; es geht auf das in dem *μὴ καταργήσει* in Frage

gestellte ἐργάζεσθαι der göttlichen πίστις, auf das Thatsächlich-Werden, auf die äußere geschichtliche Entwicklung und bedeutet: durch den Erfolg anerkannt werden, sich erweisen als wahrhaftig. ἀληθής steht hier in Relation mit der πίστις τοῦ θεοῦ, wie ψεύστης bei ἄνθρωπος mit ἀπιστία αὐτῶν. Das Wahrhaft-Werden Gottes ist also hier, daß er in der bevorstehenden thatsächlichen Erfüllung der den Juden anvertrauten Worte seine Wahrheit bewähren wird. „Daß Gott wahrhaft ist," soll Thatsache werden, indem er treu seine gegebenen Gebote und Verheißungen zur Erfüllung bringt. Umgekehrt, daß alle Menschen, auch das Bundesvolk eingeschlossen (πᾶς ἄνθρωπος), lügenhaft sind, soll thatsächlich sich herausstellen, indem sie weder an die göttlichen Gebote, noch an die göttlichen Verheißungen treu sich je gehalten haben. Dieser in der Menschennatur eingewurzelte Grundzug des Unglaubens und der Untreue gegenüber von Gott, den die Menschen lügenhaft verhüllen und beschönigen, soll durch die thatsächliche Entwicklung desselben aufgedeckt werden, und zwar wie nun mit καθὼς γέγραπται· ὅπως κ. τ. λ. hinzugefügt wird, damit das Recht und der Sieg auf Seiten Gottes sich darstelle, wie dies schon David in seinem Verhältniß bei dem Bekenntniß seiner eigenen Untreue Ps. 51, 6 anerkannt habe. Es heißt dort V. 5 f: „Mein Vergehen erkenne ich, meine Sünde ist stets vor mir; an dir allein hab ich gesündigt, das Böse in deinen Augen gethan, damit du zu Recht bestehest, Recht behaltest in deinem Ausspruche und obsiegest ἐν τῷ κρίνεσθαί σε. Diese Worte „damit du ꝛc." sind zu verbinden mit dem Hauptsatz in V. 5. „mein Vergehen erkenne ich, meine Sünde ist stets vor mir — damit du." Und das:

„an dir hab ich gesündigt“ ist dazwischen eingeschoben als nähere Bezeichnung der Sündenerkenntniß, daß er nämlich, wenn er auch als König für die Aufstellung des Urias am gefährlichsten Ort keinem Menschen verantwortlich war, indem er nach seiner absoluten Gewalt handelte, doch gegen Gott für sich, gegen Gott unmittelbar sich vergangen habe. David spricht seine Sündenerkenntniß aus (V. 5 vor V. 6), führt sofort V. 7 aus, wie die Sünde seine ganze Natur von ihrer Entstehung an durchdringe, und so haben seine begangenen Sünden, sofern er sie als keine bloße Verschuldung gegen Menschen, sondern gegen Gott für sich unmittelbar erkennt, eben die Bedeutung und Bestimmung, daß er — statt mit Gott zu rechten, als hätte er ihm, seinem Bundeskönig, indem er ihn so tief fallen ließ, seinen Bund nicht gehalten — vielmehr Gott Recht geben mußte in dem, was sein Wort von der Sündigkeit der Menschen, von der Sühnung der Sünden und von der Reinigung enthalte. — Alles das führt der Psalm aus, und zwar so, daß man sieht, David ist darüber ein tieferer Sinn erschlossen, als er aus dem nächsten alttestamentlichen Standpunkt sich ergab, daher redet er von einem geheimen Wissenlassen, einem Wissenlassen der Weisheit im Verborgenen V. 8, von einem neuen Geist V. 12, von Herzens-Opfern im Gegensatz zu den äußeren V. 18 f., und faßt Alles zusammen unter den Begriff der Verherrlichung der Gerechtigkeit Gottes V. 16. David giebt also seiner Sünde sich schuldig, seiner Untreue gegen Gott mit der Erkenntniß, daß eben darin auf der andern Seite Gott gerechtfertigt sei. In dem sündlichen Zustand, den David im Psalm bekennt, stellt sich ihm gegenüber von Gott als Resultat

heraus: das Recht und der Sieg muß sich auf Seiten Gottes erzeigen; ich muß mich schuldig geben. Was nun Paulus mit dem Citat meint, das muß aus ihm selbst, nicht aus dem Psalm, ergänzt werden, denn er hat das Ziel im Auge, das es im neuesten Conflict zwischen Gott und seinem Volke gilt, in welchem (V. 3) die Wahrheitstreue auf Seiten Gottes (seine Gerechtigkeit) und die Untreue auf Seiten des Volkes an den Tag kommen soll. Dafür benutzt Paulus die Psalmstelle; daher auch dieselbe nicht in ihrer engeren subjectiven Textbeziehung auf David gefaßt ist, sondern in ihrer allgemeinen Bedeutung. Es soll eben in der neuen Offenbarung die Gerechtigkeit Gottes gegenüber der menschlichen Sünde, auch sofern sie nicht Versündigung an Menschen und vor Menschen ist, in ihrem vollen siegreichen Licht hervortreten. Wie sich Paulus dies denkt, wird klar aus V. 21 und 26, wonach die Erlösungsanstalt in Christo eben als treue Ausführung der alttestamentlichen Gesetzes- und Weissagungs-Worte Gott als den Gerechten erzeigt, alle Menschen aber eben Gott gegenüber als sündig. Als Sieger aber erweist sich Gott ἐν τῷ κρίνεσθαί σε, wo es zur Rechts-Erörterung kommt zwischen Gott und Menschen, wie dies damals namentlich von Seiten der Juden geschah, welche besondere Rechts-Ansprüche auf Gottes Gnade geltend machen wollten; Gott aber steht rein da in seinem Rechtsverhältniß, dem gegenüber die Menschen dagegen als der Schuld Ueberwiesene, als Bundbrüchige, bei denen von einem Rechts-Anspruch gar nicht die Rede sein kann. Für νικήσῃς, das die LXX haben, steht im Hebräischen תִּזְכֶּה, rein, unschuldig sein, dies ist eben der Sieg auf dem Weg des Rechts gegenüber den rechtlichen An-

sprüchen und Beschuldigungen. Für ἐν τῷ κρίνεσθαί σε steht im Hebräischen בְּשָׁפְטֶךָ, was heißen kann entweder: in deinem Richten, oder: in deinem Rechten. κρίνεσθαι findet sich nun gerade bei den LXX, von denen es der Apostel hier entlehnt, öfter als Medium für rechten = jure disceptare Hiob 3, 9. Jes. 43, 26. Judic. 4, 5. Jerem. 25, 31, und auch im N. Testament. Matth. 5, 40. 1 Kor. 6, 1. 6. Hier paßt es als Rechten — nicht als Richten oder Gerichtetwerden — eben zu νικᾷν. Ein Beispiel solchen Rechtens zwischen Gott und Menschen, wo ihrem Unrecht oder nominellen, ihrem vermeintlichen Recht Gottes Recht siegreich gegenübergestellt wird, ist Micha 6, 2 f. 1 Sam. 12, 7. Hiob 38 ff. Gott entscheidet nicht nach Willkür, oder nach bloß absolutem Richterspruch, sondern er läßt sich herab zum Menschen, daß er mit ihm rechtet, sein Recht des Menschen Unrecht oder vermeintlichem Recht gegenüber an's Licht stellt; dies ist schon der Fall in dem Gedanken-Prozeß, den das Gewissen hervorruft 2, 15. Wo es also zur Rechts-Erörterung zwischen Gott und Menschen kommt, verliert der Mensch als Schuld Ueberwiesener, steht in der That da als Lügner, als Treuloser, indem er seine Verbindlichkeit, das Halten der göttlichen Gebote und Verheißungen nicht erfüllt hat, und Gott steht als rein da, als Sieger; beim Rechten stellt sich also an unsrer Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit heraus. Daher nun

V. 5. συνίστησιν) eigentlich „zusammenstellen," findet sich auch 5, 8. 2 Kor. 6, 4 in der Bedeutung „darstellen, in's Licht stellen und so erweisen," sistere alicui aliquid, repraesentare und so probare. Die ἀδικία ἡμῶν bezieht

sich auf das ἀπιστεῖν, die ungläubige Untreue der Menschen, speciell der Juden, und stellt dieselbe unter den V. 4 gewonnenen Rechts-Begriff. Die Untreue entzieht Gott, was Gott rechtlich gebührt, und thut Unrecht, sie ist Bruch der göttlichen Rechts-Ordnung. Indem aber Gott seinerseits treu an seinem Bundeswort hält, durchaus in Uebereinstimmung mit seinen Gesetzen und Verheißungen handelt, — namentlich durch die treue Ausführung der in Gesetz und Propheten geweissagten Heilsanstalt für Sünder —, so erscheint er gerade der menschlichen Untreue gegenüber um so heller als der Gerechte. „Wenn nun aber, fährt der Apostel fort, unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit hervorstellt, in's Licht stellt, was sagen wir? ist Gott nicht eben ungerecht, wenn er den Zorn verhängt, nämlich über das Verhalten der Menschen das doch nur sein gerechtes Verhalten ins Licht stellt?" Die Worte sind nicht ein gehässiger Schluß eines ungläubigen Juden. Der Apostel sagt ja selber von diesem Schluß, er rede so (λέγω) und zwar κατὰ ἄνθρωπον: in der Weise und im Interesse des gewöhnlichen Menschen spreche ich so; und eben vom Standpunkt der gewöhnlichen menschlichen Denkart und des menschlichen Interesses aus ist jene Folgerung scheinbar. Das war gerade die menschliche Reflexion der Juden, daß sie dachten, abgesehen von ihrer Untreue und Ungerechtigkeit müsse Gottes Heil ihnen zufallen, der Zorn Gottes könne sie gerechter Weise nicht treffen, wie die Heiden, Gott würde damit als ungerecht erscheinen, eben weil Gott gerechter Weise seinen Verheißungs-Worten getreu sein müsse.

V. 6. Diesen Standpunkt mit seiner scheinbaren Folgerung weist nun der Apostel energisch zurück in V. 6 mit μὴ

γένοιτο· ἐπεὶ πῶς κ. τ. ε. Wenn es nach V. 4 f. auch wirklich richtig ist, daß unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit in's Licht stellt, weil nämlich Gott auch der menschlichen Untreue gegenüber seinem Bunde treu bleibt, so darf dies doch nicht so verstanden werden, daß unsre Ungerechtigkeit nicht als das gälte, was sie ist, als eigene Verschuldung, Verletzung des göttlichen Rechts, daß also die göttliche Bestrafung des menschlichen Unrechts selbst Unrecht wäre, Rechts-Verletzung gegen die betreffenden Menschen, nicht Gericht, das der Schuld gilt. So wäre gar kein künftiges Gericht der Welt möglich, Gott könnte an allen den Ungerechten, wovon die Welt voll ist, keinen bestrafenden Rechtsakt vollziehen. Gottes weltrichterliche Eigenschaft steht nun aber fest nicht nur bei den Juden, sondern als bezeugt in allen Gewissen, vgl. 1, 32. 2, 1 f. 14 f. Die Juden aber premirten namentlich gegenüber den Heiden die weltrichterliche Eigenschaft Gottes. Wie soll diese Annahme bestehen, wenn Gott mit der Bestrafung der Ungerechtigkeit seines Bundesvolkes eine Ungerechtigkeit begehen soll? Eben weil Gott die Welt richtet, kann also das Verhältniß zwischen dem bundesbrüchigen Volk und Gott nicht so aufgefaßt werden, daß Gottes Gericht über dasselbe eine Ungerechtigkeit wäre, und sein Anspruch auf das Heil, auf die Erfüllung der Verheißung von Seiten Gottes ein Recht des Volkes wäre. — Nun heißt es weiter V. 7:

V. 7. Uebersetzung: „**Denn wenn die Wahrhaftigkeit** (oder Treue) **Gottes in meiner eigenen Lügenhaftigkeit** (oder Untreue) **um so reicher geworden ist** (um so mehr sich erschlossen hat) **zu seiner Selbst-Verherrlichung, warum noch werde auch ich als Sünder gerichtet?**"

V. 7. Das γάρ weist auf eine nähere Begründung von etwas Vorhergegangenem. Vorherrschend bezieht man es nun auf V. 5 als Fortsetzung des dortigen Einwurfs. Dies ist aber nach der Abweisung des Einwurfs (V. 6) eine wahre Unnatur, zumal die angenommene Fortsetzung des Einwurfs nach der gewöhnlichen Auffassung im Wesentlichen doch nichts Neues vorbrächte als was schon in dem μὴ ἄδικος ὁ θεός liegt. Und während nun der Einwurf so weit, zwei Verse hindurch, ausgesponnen wäre, bliebe die Widerlegung eigentlich ganz zurück. An des Apostels Statt übernehmen sie dann die Exegeten. Diese unnatürliche Behandlung unsrer Stelle ist eigentlich nur ein Nothbehelf, weil man, wie de Wette es zeigt, über den logischen Anschluß an V. 6 nicht in's Klare kommt. Dem grammatischen Zusammenhang nach in εἰ γάρ muß V. 7 als Begründung von πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον V. 6 gefaßt werden, worauf auch das κἀγὼ κρίνομαι zurücksieht; eben daher gehört V. 7 mit V. 6 zur Widerlegung der falschen Folgerung am Schluß des V. 5, Gottes Zorn über die menschliche Ungerechtigkeit möchte ungerecht sein. Eine Widerlegung kann man nun aber im Gedanken von V. 7 darum nicht finden, weil man fälschlich glaubt, in dem Vordersatz „εἰ ἡ ἀλήθεια — δόξαν αὐτοῦ" sei dieselbe Voraussetzung ausgesprochen, wie in dem Vordersatz V. 5 „εἰ ἡ ἀδικία ἡμῶν — συνίστησιν." Die letztere Voraussetzung im 5. V. ist ja eben vom Apostel selbst acceptirt, dagegen würde sie hier V. 7 durch das τί ἔτι κἀγὼ ὡς ἁμαρτωλὸς κρίνομαι zurückgewiesen als falsch, während in V. 6 nur die falsche Folgerung aus der richtigen Voraussetzung zurückgewiesen ist. Allein eben die Vergleichung der beiden

Voraussetzungen V. 5 und V. 7 ist nicht genau; es ist nicht der gleiche Gedanke in beiden, sondern der Unterschied tritt schon in der Construction hervor. In V. 5 erscheint die Darstellung der Gerechtigkeit Gottes, oder nach dem Vorhergehenden bestimmter seiner bundestreuen Wahrhaftigkeit, überhaupt nur als eine Folge und Wirkung der menschlichen Ungerechtigkeit. Diese bewirkt jene Darstellung, ist das bewirkende Subject: „*ἡ ἀδικία ἡμῶν συνίστησιν,*" Gottes Gerechtigkeit ist das Object, wobei noch nicht klar hervortritt, (ob die Wirkung menschlicherseits eine beabsichtigte oder unfreiwillige ist,) wie Subject und Object bei dieser Wirkung concurriren, und darin, in dieser Unbestimmtheit lag eben die Möglichkeit der beigefügten falschen Auffassung, Gott könne nicht mit Recht das ungerechte Verhalten der Menschen zum Object der Strafe machen, da jenes eben die Darstellung des gerechten Verhaltens Gottes bewirke, also nur gute Wirkung habe. Hier aber V. 7 ist nicht das menschliche Verhalten als das wirkende Subject gedacht, sondern das göttliche Verhalten, die Wahrheit Gottes selbst und zwar in der Art, daß sich die göttliche Wahrheit in der menschlichen Lüge verherrlicht habe: *ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ ἐπερίσσευσεν ἐν τῷ ἐμῷ ψεύσματι.* Die menschliche Wahrheits-Verleugnung oder Untreue (*ψεῦσμα*) erscheint so von der göttlichen Wahrheit selbst als Mittel verwendet für ihren Selbstverherrlichungs-Zweck; eben das Object, das den Zweck innerlich vermitteln muß, bezeichnet *ἐν τῷ ψεύσματι.* Dies nun, daß Gott das menschliche Lügenwesen als Verherrlichungs-Mittel für seine Wahrheit gebrauche, ist im Sinne des Apostels eine falsche Wendung der Sache. Der Vordersatz des 5. V., daß die menschliche

Ungerechtigkeit die Gerechtigkeit Gottes in's Licht stelle, ist im Allgemeinen richtig. Es beruht dies auf der Treue Gottes, auf seiner Wahrheit, womit er sein gegebenes Wort in der Einheit von Verheißung und Gesetz vollzieht und wahr macht, also sich gerecht erzeigt trotz der menschlichen Ungerechtigkeit und an der menschlichen Ungerechtigkeit.

Aber diese göttliche Treu-Bewährung oder Wahrhaftigkeit, *ἀλήθεια*, geht nicht selber ein in die menschliche Untreue, daß sie *ἐν τῷ ἐμῷ ψεύσματι* nur sich selber illustrirte, den untreuen Menschen als Mittel gebrauchte, zur größeren Verherrlichung ihrer eigenen Treue. In dieser Voraussetzung wäre der Mensch nicht mehr Sünder und nicht mehr strafbar, daher schließt sich ganz consequent unmittelbar an: wenn es so ist, *τί ἔτι κἀγὼ ὡς ἁμαρτωλὸς κρίνομαι*; Gottes Zorn-Erzeigung wäre wirklich eine Ungerechtigkeit, wie die menschlichen Frager V. 6 voreilig es faßten, und das allgemeine Gericht wäre unmöglich, das V. 6 als feststehend gegenüberstellte; also mit anderen Worten: das moralische Verhältniß zwischen Gott und Mensch, wie es durch Natur-Gesetz beim *κόσμος*, durch Bundes-Gesetz beim *ἐγώ*, beim Juden, besteht, wäre völlig aufgehoben. — *τί ἔτι κἀγὼ ὡς ἁμαρτωλὸς κρίνομαι*) ist ausdrucksvolle Frage: warum werde denn auch ich, der Jude, bei dem es sich um die *ἀλήθεια* Gottes, um die Erfüllung seiner Bundeszusage handelt, wie die übrigen Sünder oder mit dem *κόσμος* (V. 6) als Sünder gerichtet, wenn ich doch mit meiner Untreue nur das Werkzeug für Verherrlichung der göttlichen Bundes-Wahrheit und Treue gewesen bin? Die *ἀλήθεια τοῦ θεοῦ* bezieht sich eben auf die *λόγια τοῦ θεοῦ*, die nur der Jude hat, nicht jeder Mensch.

V. 8 folgert weiter, was sich aus jener Ansicht ergeben müßte für die Sittlichkeit der Menschen unter einander (eine Folgerung, die sich bei der gegebenen Erklärung nun eng anschließt). Nämlich wäre es so, daß Gott die menschliche Untreue als Mittel benützte für seine eigene Verherrlichung, dann dürften auch wir nach demselben Grundsatz in unsrem eigenen Handeln das Böse zum Mittel des Guten machen, — ein Grundsatz, der allen moralischen Unterschied aufhebt und mit allem Recht verworfen ist. Für die Menschen soll aus dem Bösen Gutes kommen, wie V. 7 aus unsrem Bösesthun für Gott Verherrlichung kommen soll. τὰ κακὰ als Prädicat des ποιεῖν ist auf der Menschen Seite das von ihnen verübte Böse, also das moralisch Böse, das dem göttlichen Gesetz der Wahrheit und Gerechtigkeit Widersprechende: τὰ ἀγαθὰ dagegen in Verbindung mit ἔρχεσθαι ist das Gute, das für die Menschen aus ihrem Sündigen kommen soll, also nicht zunächst das moralisch Gute, sondern das Gute des Genusses, der aus unmoralischen Mitteln fließende Gewinn, im Allgemeinen der glückliche Erfolg. In diesem allgemeinen Sinn liegt übrigens auch noch die specielle Wendung: „lasset uns auch das Böse, das Gesetzwidrige nicht scheuen, damit das verheißene Heil Gottes zur Wahrheit werde," denn die ganze Entwicklung von V. 3—7 schließt an das alte Bundes-Wort und an die Bundes-Treue Gottes an, die das Heil schafft. Indem nun der Apostel mit ὧν τὸ κρίμα ἔνδικόν ἐστιν diese Denkart verwirft, ist damit namentlich auch der Grundsatz verworfen, daß der gute Zweck schlechte Mittel heilige.*)

*) Blicken wir zurück, so hat der Apostel den V. 2 namhaft gemachten Haupt-Vorzug der Juden, daß sie im Besitz des göttlichen Bundes-Wortes sind

Behält man für die Ausführung 3, 1—8 den 1, 16 f. über die Bestimmung des Evangeliums vorangestellten Hauptgesichtspunkt des Briefs im Auge, so beseitigt der Apostel in der Ausführung von V. 1 an ein Dilemma, das sich eben entgegenzustellen schien seiner bevorzugenden Anknüpfung des Evangeliums an die Juden einerseits und seiner auch für sie geltend gemachten Glaubens-Bedingung andrerseits 1, 16. Man konnte denken: Entweder die Juden haben

---

1. V. 3 f. gegen das Bedenken aufrecht erhalten, durch die Bundes-veruntreuung der Juden möchten auch auf Seiten Gottes die Bundes-Worte ihre Kraft verloren haben. Es ließe sich dann also nicht behaupten, wie 1, 16, das Evangelium mit seinem Heil gehöre in erster Linie den Juden an. Nein, sagt der Apostel V. 4, auch wenn alle Menschen untreu sind, steht Gott treu zu seinen Bundes-Worten, damit er als Erfüller seiner Gesetzes- und Verheißungs-Worte als gerecht dastehe, unanfechtbar und erhaben über alle Rechts-Ansprüche; — eben im Evangelium sollen seine Gerechtigkeits- und Friedens-Gedanken geoffenbart werden 1, 17.

2tes Bedenken V. 5, daß dann das den Bundes-Gesetzen und Verheißungen nicht gerecht werdende Verhalten menschlicherseits, die untreue Nicht-Erfüllung des Bundes bei den Juden, also namentlich auch ihr Unglaube dem Evangelium gegenüber, gerechter Weise nicht der Strafe unterliegen könne, da diesem Verhalten eben die göttliche Erfüllung zur Seite gehe, und es so nur die Offenbarung des gerechten Verhaltens Gottes mit sich führe. So kann und darf es nicht gefaßt werden, *μὴ γένοιτο* V. 6:

a) weil dann Gott überhaupt die Welt über ihrem ungerechten Verhalten nicht bestrafen könnte, — dies aber ist ein Fundamentalsatz aller menschlichen Gottes-Erkenntniß V. 6;

b) müßte zuletzt Gott selber speciell in seiner Bundes-Erfüllung (*ἀλήθεια*) als ein Solcher erscheinen, der die jüdische Bundbrüchigkeit als Mittel zur Verherrlichung seiner Bundes-Treue gebraucht; und damit würde

α) innerhalb des Bundes Niemand als Sünder, als selbständiger Uebelthäter verantwortlich sein; es würde auch für das Bundes-Verhältniß aller moralische Gesichtspunkt aufgehoben; — und dies würde

β) auch die Aufhebung desselben im socialen Verkehr rechtfertigen (V. 8).

an das Evangelium, in welchem Gott seine ihnen anvertrauten Bundes-Worte erfüllt, gar keinen besonderen Anspruch mehr, kein πρῶτον, wie es 1, 16 heißt, weil sie durch ihren Unglauben den Bundes-Vorzug verscherzt haben; so konnten namentlich die Heiden schließen. Nein, sagt der Apostel V. 3 f., ihre Untreue hebt Gottes Treue nicht auf. „Gerade durch seine vom menschlichen Verhalten, von der jüdischen Untreue absehende Erfüllung seiner Bundes-Worte tritt sein gerechtes Verhalten als Bundes-Gott in vollem Glanz und voller Macht hervor. Daran knüpft sich nun das Oder, das V. 5—7 zurückgewiesen wird: ändert der Unglaube der Juden nichts an der Bundes-Treue Gottes gegen sie, macht ihr ungerechtes Verhalten das gerechte Verhalten Gottes nur um so anschaulicher, so gehört ihnen auch das Heil ohne besondere Glaubens-Bedingung; sie sind für Alles, was sie im Unglauben Ungerechtes thun, auch dem Evangelium gegenüber, nicht strafbar. So konnte namentlich der Jude schließen. Nein, sagt der Apostel V. 7, die göttliche Bundes-Treue, die ihr gegebenes Wort erfüllt, unabhängig von der menschlichen Untreue, verbindet sich darum nicht mit dieser selbst als einem Mittel zum Zweck. Gott thut treu das Seine trotz der menschlichen Untreue, aber nicht durch dieselbe, nicht im Bund mit ihr, daß er das Heil nicht versagen, nicht strafen könnte; vielmehr geschieden von aller menschlichen Ungerechtigkeit bleibt Gott, so wahr er der Welt Richter ist. Auf dem ganzen Weltgebiet und im Bundesgebiet, auch dem christlichen, behält der göttliche Gerechtigkeits-Begriff sein Supremat, wonach das Böse als Schuld behandelt wird und zu behandeln ist, niemals als Förderungs-Mittel des Guten.

Was endlich noch die Construction von V. 8 betrifft, so hängt das μή durch καί mit τί V. 7 zusammen, ist also „warum nicht" zu übersetzen; und am einfachsten ist nach μή das V. 6 vorangegangene γένοιτο zu suppliren, wie nach ἵνα 1 Kor. 1, 31 und nach οὐκ Matth. 26, 39 vgl. mit Luk. 22, 42. Also: „Und warum soll es nicht so gehen, wie man uns lästerlicher Weise nachsagt und wie Einige uns selber in den Mund legen? Vgl. 6, 1. Das καθὼς βλασφημούμεθα schließt sich also dann unmittelbar an, und das ὅτι κ. τ. λ. ist recitativ und giebt das an, was man uns sagen läßt. ὧν bezieht sich eben auf die Individuen, die das ποιήσωμεν τὰ κακὰ geltend machen. Verwickelte sonstige Auffassungen s. bei de Wette; über die Auffassung als Attraction s. Winer 5. Aufl. § 63; 7. Aufl. § 66, 5. S. 583.

V. 9. τί οὖν) ist zu trennen von προεχόμεθα, also selbständig zu fassen: „was nun?"; wenn man es zu προεχόμεθα unmittelbar ziehen wollte, müßte in der Antwort οὐδέν stehen statt οὐ. — προεχόμεθα) προέχειν heißt nach dem Zusammenhang, namentlich mit V. 1 „Vorzug haben," das Medium kann daher seiner Natur gemäß heißen: „sich einen Vorzug beilegen, sich vorziehen." Also: „Wie nun? können wir uns selbst bevorzugt ansehen?" — οὐ πάντως) wird hier gewöhnlich übersetzt: „durchaus nicht." Aber für diese Bedeutung von οὐ πάντως gibt es weder im N. Testament, noch im classischen Sprachgebrauch irgend ein Beispiel; nur aus Epiphanius wird eines beigebracht; dann kommen noch Analogien zu Hilfe: οὐδὲν πάντως bei Herodot; οὐ πᾶς für „keiner," findet sich wohl öfters, aber mit zwischenstehendem Verbum. V. 20. Allein „durchaus nicht," wie

man es gern übersetzt, wird gewöhnlich umgekehrt ausgedrückt πάντως οὐ. 1 Kor. 16, 12. Vgl. Winer 5. Aufl. § 65, 4; 7. Aufl. S. 515 f. Jedoch paßt οὐ πάντως ganz wohl in seinem gewöhnlichen Sinn: „Nicht in allen Stücken, nicht durchaus können wir (nämlich wir Juden) uns für bevorzugt halten."*) So drückt der Apostel sich aus, sofern er V. 1 f. einen vielfachen Vorzug der Juden bereits anerkannt hat, nämlich in Bezug auf das von Gott ihnen Anvertraute; aber, sagt der Apostel, die Juden dürfen sich darum nicht in jeder Beziehung (οὐ πάντως) einen Vorzug beilegen, eben nicht nach der Beziehung, wo es sich um das handelt, was sie selbst sind, nicht um das, was sie von Gott erhalten haben; — trotz all diesen objectiven Vorzügen und gerade aus denselben hat der Apostel im Vorhergehenden nachgewiesen (προῃτιασάμεθα — αἰτιᾶσθαι heißt nicht nur „beschuldigen" schlechthin, sondern auch: „mit Gründen zeigen und überführen"), daß die Juden, für sich betrachtet, sowohl als die Heiden (1, 18 ff.), der Sünde dienstbar sind und dem allgemeinen Gottes-Gericht nicht entgehen. Dies eben premirt hier der Apostel noch einmal summarisch. — Das ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι bezeichnet nicht nur das Sünde thun, sondern der Sünde unterworfen sein, sowohl in ihrem moralischen Begriff, als auch in ihrer juridischen Folge. Vgl. V. 19: ὑπόδικος, V. 20: οὐ δικαιωθήσεται. Nach jüdischer Seite hin wird dieses noch speciell aus dem A. Testament belegt V. 10—18.

---

*) Nur kann man dann προεχόμεθα nicht übersetzen „einen Vorwand, einen Schutz haben oder sich machen.

V. 10—18.*) Die Stellen sind zusammengesetzt aus mehreren Stücken des A. Testaments, namentlich V. 11 f. ist aus Ps. 14, 1—3 mit freier Wendung; V. 13—18 findet sich zwar nach dem vaticanischen Codex u. A. ebenfalls in Ps. 14, aber sie kamen erst aus unsrem Brief dahin. Zu Grund liegen Ps. 5, 10. 140, 4. 10, 7. Jes. 59, 7 f. Ps. 36, 2.

In den Anfangs-Worten: *ὅτι οὐκ ἔστιν δίκαιος* stellt der Apostel selbständig das Ergebniß der folgenden Stellen summarisch voran: wie geschrieben steht, daß nicht Einer ein Gerechter ist, nämlich *οὐκ ἔστιν ὁ συνιῶν κ. τ. λ.* Mit *ὅτι* wird die citirte Stelle selbst nie unmittelbar angeknüpft. Die Zusammenstellung dieser alttestamentlichen Aussprüche hebt im sündlichen Zustand nach einer gewissen Ordnung Hauptzüge hervor, und zwar zuerst V. 11 die innere Beschaffenheit, das geistige Verhältniß zu Gott: kein Verständniß und kein Interesse für Gott (*τὸν θεόν* gehört als Object zu beiden Begriffen); dann V. 12 das praktische Verhalten, was V. 13—17 speciell ausführt in Begierde, Rede und Wandel (Kehle als offenes Grab = die Gier zu verschlingen; Zunge, Lippe, Mund; Füße, Wege), also im Verkehr mit Andern; während dann V. 18 das Ganze mit dem Gesammt-Prädicat schließt, daß keine Furcht Gottes von ihnen im Auge behalten werde.

Was nun die Beweiskraft dieser Induction des Apostels betrifft, so muß der Satz V. 9, welchem die Beweisführung gilt, im Auge behalten werden, daß die Juden

*) S. m. Christl. Lehrwissenschaft § 23. 1. Aufl. S. 283 f. 2. Aufl. S. 265 f.

sowohl wie die Heiden sämmtlich der Sünde unterworfen seien. Also nur das allgemeine Vorhandensein der Sünde auch unter den Juden, als Gesammtheit genommen, sollen die Schriftstellen bewähren; nicht aber, daß die ganze aufgezählte Sünden-Reihe bei jedem einzelnen Juden oder Menschen sich vorfinde.*) Wie Cap. 1 eine gedrängte Total-Schilderung des Heidenthums gegeben ist, wo es Niemand einfällt, jedem einzelnen Heiden, oder gar jedem Menschen jedes einzelne Prädicat zu appliciren, so hier eine Total-Schilderung des Judenthums, und zwar nun der Schrift selbst entnommen, der geschichtlichen Vergangenheit, wie 2, 17 ff. der geschichtlichen Gegenwart. Diesem Zweck entsprechen auch die angeführten Zeugnisse des A. Testaments: an Ort und Stelle schildern sie mit den angeführten Worten keineswegs die allgemeine Sündhaftigkeit aller einzelnen Menschen, sondern verschiedenen Zeitperioden angehörig, machen sie innerhalb des jüdischen Volkslebens das thatsächliche Vorhandensein des radicalsten Welt-Verderbens geltend. Bei den Juden, will der Apostel sagen,

---

*) Die älteren Theologen finden hier eine Schilderung des Lebens und Wesens eines jeden einzelnen Menschen, wie er in allen Zeiten ist. Auch hier wieder zeigt es sich, wie es sich rächt, wenn man gewisse Stellen der Schrift über ihren natürlichen Zusammenhang hinaus ausdehnt, und am Ende muß es dann die Schrift selbst wieder entgelten. Da müssen dann die starken Ausdrücke V. 13 ff. (der Mund ein offenes Grab, Otterngift, voll Flüche und Bitterkeit, Blutvergießen rc.) von den Auslegern auf das Gezwungenste restringirt werden, damit man auch den ehrlichsten und rechtschaffensten Mann noch einen Betrüger, Dieb, Räuber und Mörder nennen kann; während die Schrift, ob sie gleich alle Menschen der Sünde unterworfen nennt, immerhin einen Unterschied macht zwischen Frommen und Gottlosen, Gerechten und Ungerechten, Dieben und Wohlthätern, Hurern und Keuschen u. s. w. So Paulus selbst 2, 7—10. 1 Kor. 6, 11 u. s. w.

stand es im Allgemeinen moralisch nie besser, als in der übrigen Welt — dies ist bezeugt von der heiligen Schrift. In der ersten Stelle, Ps. 14, in unsrem V. 11 und 12, ist die Thatsache der Gottlosigkeit überhaupt geschildert: „Thoren, die sagen, es ist kein Gott," sind im Psalm das Subject. Die weiteren Stellen handeln in ihrem Zusammenhang theils von der Beschaffenheit gewisser Menschenclassen unter den Juden, theils endlich von der Beschaffenheit des ganzen Volkes, so namentlich die letzten Verse aus Jes. 59; — daher der Apostel V. 10 das Allgemeine voranstellt ὅτι οὐκ ἔστιν δίκαιος, οὐδὲ εἷς. Hienach stellt der Apostel Schrift-Zeugnisse zusammen, welche belegen, wie die Sünde auch auf jüdischem Boden gleich dem heidnischen (Cap. 1) immer weiter wucherte; — bestimmter: wie das Verderben der Gottlosigkeit, des praktischen Atheismus, der zuerst nur den Heiden eigen ist, auch innerhalb der Gesetzes-Sphäre sich ausbildete, und dies nicht nur bei einzelnen Menschen, wie im Anfang Ps. 14, sondern fortschreitend bis zu ganzen Classen von Menschen, ja sogar das ganze Volk ergreifend und durchbringend Jes. 59, 15—17. Daß es nun aber in keinem Sinn mehr Gerechte in Israel gab, will weder der Apostel sagen (2, 7. 10. 4, 2. 11, 4), noch sagen es jene Stellen des A. Testaments; sie stellen sogar zum Theil die Gerechten ausdrücklich den geschilderten Personen gegenüber, so gleich Ps. 14, 5 דוֹר צַדִּיק gegenüber den Gottlosen V. 1, und Ps. 36, 11 יִשְׁרֵי־לֵב. So spricht auch der Herr selbst von guten und gerechten Menschen gegenüber von bösen und ungerechten, neben dem, daß er alle πονηροί nennt (vgl. Luk. 6, 45. Matth. 5, 45 mit 7, 11) und den Ausspruch thut: Niemand

ist gut, außer Einer, Gott. Mark. 10, 18. Aber gerade die Gerechten in Israel — obschon sie, wie z. B. David, gar oft den Versündigungen ihrer Gegner ihre Gerechtigkeit gegenüberstellen, sogar vor Gott, sich also ernstlich eine relative Gerechtigkeit beilegen, — verstehen ihre Gerechtigkeit allerdings nicht so, daß sie sich damit für frei von der Sünde halten, für gerecht vor Gott in dem Sinn, daß sie unmittelbar fähig und berechtigt wären zum ewigen Leben. Vielmehr eben ihre Anerkennung, daß sie der Sünde unterworfen sind, Unterthanen derselben, unreiner Natur, unreinen Herzens und Lebens sind, bildet schon im A. Testament, wie im N. Testament ein wesentliches Moment ihrer Gerechtigkeit: damit sind sie wahrhaft יִשְׁרֵי־לֵב, rechtschaffenen Herzens, so wie auf der anderen Seite das zweite Moment ihrer Gerechtigkeit der Glaube ist, nicht wie bei den Juden zu des Apostels Zeit, der Werk-Stolz. Eben wo die Sünde um sie her eine solche Höhe und Allgemeinheit erreicht hat, wie die hier geschilderte, erkennen die Gerechten klar den Nothstand, erkennen ihre eigene Mitverschuldung desselben und ihr eigenes Unvermögen, mit den vorhandenen Mitteln zu bessern. Da gehört es denn gerade zu ihrer Gerechtigkeit, daß sie gläubig der göttlichen Gnade und den göttlichen Heilmitteln sich zuwenden und ihrer Ordnung sich unterwerfen. Mit diesen Gerechten in Israel hat es nun aber der Apostel hier nicht zu thun. Die Offenbarung des Zornes Gottes als Gerechtigkeit über alle Sünder und die Sündhaftigkeit Aller, auch der Juden, macht er hier gerade solchen gegenüber geltend, die das nicht glauben, gegenüber den damaligen National-Juden, die 2, 17 ff. eben als Juden sich vollkommen beruhigten und in

ihrer Gesetzlichkeit einer sie erst gerecht machenden Gnade nicht zu bedürfen meinten.*) Diesen hatte er mit den angeführten Stellen aus der Schrift, auf die sie sich stützten, einen Spiegel vorgehalten, der ihnen bewies: von früh an, schon zu eures Davids Zeit, ist selbst innerhalb der Sphäre eures Gesetzes (gemäß den verschiedenen Schrift-Zeugnissen) die Sünde des Atheismus, Gottlosigkeit mit ihren moralischen Folgen, einheimisch gewesen, ja die moralische Corruption hat immer weiter fortgewuchert nach den weiteren Stellen, welche die Ausbreitung der größten Sünden im Volk bezeugen, bis der Prophet es als National-Charakter aussprechen mußte: „Es ist keine Gottesfurcht vor ihren Augen." — So ist es unter dem Bundes-Gesetz sogar gegangen, nicht nur im Heidenthum; also ist euer *νόμος* mit seiner Beschneidung und seinen sonstigen Institutionen nicht das Heilmittel.

V. 19. Bei dieser Erklärung ist V. 19 ganz an seinem Platz. Soll aber V. 12—18 die Schilderung jedes Einzelnen sein, oder mit andern Worten, soll die nächste beste Stelle, die von einem Sünden-Zustand auch der gröbsten Art handelt, auf jeden, auch den besten Menschen angewendet werden dürfen, — so müßte der Apostel V. 19 behaupten: Alles, was das Gesetz vom Sitten-Zustand sagt, das gilt von jedem einzelnen Juden. Dagegen sagt der Vers: So viel (*ὅσα*) das Gesetz sagt, nämlich eben der *νόμος*, in dem die angeführten Stellen stehen, also das A. Testament, sofern es gebietend und richtend auf das menschliche Handeln sich bezieht (1 Kor. 14, 21), sei es vom Einzelnen, sei es von Mehreren und Allen gesagt, —

*) Gerade so treten die Juden bei Johannes auf.

das trägt es denen vor (λαλεῖ) und gilt denen, welche in der Sphäre, im Bereiche des Gesetzes stehen, d. h. bei dem Gesetzes-Volk. Vgl. 2, 12 ἀνόμως und ἐν νόμῳ. Also nicht die Heiden, welche die Juden zum Voraus für Unverständige, Ungerechte, Gottlose u. s. w. hielten, sondern das Gesetzes-Volk selber, die Juden sind durch obige Stellen aus ihrem eigenen Gesetz, auf das sie pochen 2, 17 ff., als der Sünde unterworfen dargestellt, und solche Zeugnisse enthält das Gesetz eben zu dem Zweck (ἵνα), damit nicht nur die Heiden dem göttlichen Recht verfallen erscheinen, sondern auch die Juden, damit sonach die ganze Welt ὑπόδικος γένηται τῷ θεῷ (γίνεσθαι dasselbe wie V. 4 das thatsächlich Werden), und daß also jeder Mund, namentlich der prahlerische Judenmund (2, 17 ff.) verstummen muß. Daß also die Welt in ihrem Gesammt-Zustand als der Sünde verfallen und so auch der göttlichen δίκη verfallen, als schuld- und straffällig (ὑπόδικος) sich herausstelle, daß auch die dem Gesetz selbst Angehörigen im Schuld-Bewußtsein vor Gott verstummen, dies erklärt der Apostel für eine (nicht für die ganze) Tendenz und Bestimmung des Gesetzes, und warum dies? — Antwort V. 20.

V. 20. διότι) darum weil (διότι 1, 19) bei der Fleisches-Natur des Menschen kein Gesetz, positives oder Natur-Gesetz, mit seinen Werken, worauf die Juden pochten, zu einer thatsächlichen Gerechtigkeit vor Gott führt, sondern zur Erkenntniß der Sünde. — νόμου steht hier beidemal nicht wie V. 19 mit, sondern ohne Artikel, weil der Gedanke sich verallgemeinert, so daß er πᾶσα σάρξ umfaßt, also auch die Heiden, denen nach 2, 14 νόμος überhaupt zukommt, nur nicht ὁ νόμος. — ἔργα νόμου ist nicht identisch mit Erfüllung

des Gesetzes, mit *νόμον πληροῦν* (Röm. 8, 4), *τελεῖν*. 2, 27 f. Wenn der Herr sagt, er sei gekommen das Gesetz zu erfüllen, so sagt er damit nicht nur: er sei gekommen, Gesetzes-Werke zu thun, und wenn Röm. 8, 4 als Zweck der Erlösung angegeben ist, daß in Kraft des göttlichen Geistes des Gesetzes Gerechtigkeit in uns zur Erfüllung kommen soll, so besteht diese Erfüllung auch nicht nur darin, daß wir Gesetzes-Werke verrichten, die eben nicht genügen für Gerechtigkeit vor Gott. *ἔργα νόμου*, einfach sprachlich gefaßt, sind im Allgemeinen einzelne Handlungen, wozu irgend welches Gesetz den Menschen veranlaßt und in denen er dasselbe in's Werk setzt; hier befaßt *νόμος* ohne Artikel sowohl das natürliche Sittengesetz als das alttestamentliche Gesetz, wie es das Verhältniß zu Gott regelt, ohne daß man befugt ist, den allgemeinen Ausdruck gar nur auf einen besonderen Theil des A. Testaments zu beschränken, wie das Ritualgesetz. Ueberdies ist auch das Rituelle und Civile oder Politische vom A. Testament ethisch gefaßt, zusammen geordnet mit der Grund-Beziehung auf Gott und mit dem Begriff der Gerechtigkeit. Eben so äußerlich ist die Frage, ob *ἔργα νόμου* vom Gesetz geforderte oder bewirkte Werke seien. Wenn das Geforderte, als vom Gesetz gefordert, Werk wird, ist es auch vom Gesetz bewirkt, und ist es ein anderes Werk, als das vom Gesetz geforderte, so ist es vom Gesetz auch nicht bewirkt. Ob aber die Forderung und Wirkung des Gesetzes menschlicherseits durch *σάρξ* oder durch *πνεῦμα* in's Werk gesetzt wird, macht allerdings dem Gesetz gegenüber einen wesentlichen Unterschied, der aber hier nicht in Frage kommt, da ja eben *σάρξ* (der Mensch in seinem natürlichen Zustand) mit den *ἔργα νόμου*

in Verbindung gebracht ist und νόμος in seiner bestimmten Begrenzung als Naturgesetz und theokratisches Gesetz gefaßt ist, hier nicht als pneumatisches in Betracht kommt, wie Röm. 8, 2. — πᾶσα σάρξ subsumirt πάντας Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας V. 9 unter den gemeinsamen Natur-Begriff; σάρξ ist nach Röm. 7, 14 der Mensch, wie er der Sünde schon in seiner Natur und so auch in seinem Thun unterworfen ist. Ein solcher, ob er auch im Vergleich zu anderen Menschen als Gerechter gelten kann und gilt, wird eben als Fleisch Gott gegenüber niemals in Folge einzelner Gesetzes-Handlungen die Stellung eines Gerechten erlangen, οὐ δικαιωθήσεται.

Die angenommene Bedeutung „gerechtsprechen" zeigt sich gerade hier deutlich unanwendbar. Gerecht gesprochen wird ja der Mensch von Gott, nicht von einem Andern vor Gott. Man wählt daher hier die Uebersetzung „gerecht werden" und hilft sich dann, wie Meyer, durch den Zusatz: „d. i. so, daß ihn Gott als Rechtbeschaffenen ansieht." Wenn ich also anschließend an Paulus 2 Tim. 3, 15 sage: die heilige Schrift kann dich weise machen vor Gott durch den Glauben in Christo Jesu," so kann ich erklären: du mußt weise werden vor Gott durch Jesum, so daß er dich als Weisen ansieht!? — „Das Futurum (δικαιωθήσεται, vgl. Winer § 41, 6; 7. Aufl. § 40, 6) „drückt nicht immer die reine, thatsächliche Zukunft, sondern zuweilen das Mögliche aus." Immerhin aber ist die Beziehung auf die End-Entscheidung 2, 13 eingeschlossen, da eben für diese die im Folgenden sich anschließende Rechtfertigungs-Anstalt durch die Erlösung und den Glauben als das alleingenügende Mittel erscheinen soll, wo-

durch an Stelle der ἔργα νόμου eine geistige Gesetzes-Erfüllung eingeleitet wird 3, 31. 8, 1—4. Also nur deshalb kommt keine Rechtfertigung aus Gesetz und aus Gesetzes-Werk zu Stande, weil das Gesetz σάρξ sich gegenüber hat, die Sünde in der σάρξ nicht überwinden und beseitigen kann mit seinen Forderungen, Drohungen und Verheißungen (7, 5. 8, 3 vgl. dagegen Gal. 3, 21); sondern eben bei den Werken, bei dem Bemühen, dem Gesetz nachzukommen, bringt das Gesetz die Sünde in der σάρξ zur Anerkennung (διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας) d. h. es überführt vom Dasein der Sünde, von ihrer Macht und Straffälligkeit. Dies bewirkt das positive Gesetz durch seine ausdrückliche Beleuchtung und Verzäunung des der menschlichen Natur und Handlungsweise anklebenden Sündhaften, wobei es namentlich in den nach Gerechtigkeit Strebenden den 7, 7 ff. geschilderten psychologischen Prozeß anregt, in welchem ihnen auch der tiefere geistige Gegensatz des Gesetzes zur menschlichen Lust, und ihre, trotz einzelner Gesetzes-Werke, das Vollbringen des Gesetzes entkräftende Macht aufgeht. In Bezug auf das im natürlichen Sittengesetz wurzelnde Sünden-Bewußtsein vgl. 1, 32 und die 2, 15 erwähnten verklagenden Gedanken.*)

*) Eine frühere Redaction schaltet hier Folgendes ein: Daß aber auch eine wirkliche Erfüllung des Gesetzes nicht rechtfertigen würde, oder gar nicht für die göttliche Rechtfertigung das bestimmende Ziel sei, das ist weder gesagt, noch will es gesagt sein von dem, der als Grund-Gesetz vorangestellt hat 2, 13: οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιωθήσονται. Ebensowenig ist damit, daß die Gesetzes-Werke alles Fleisches als unzureichend zum Gerecht-Bestehen vor Gott erklärt werden, ausgesprochen, daß unter keiner Bedingung ein Gesetz zur Gerechtigkeit führen könne; vielmehr eben an der σάρξ hängt diese Schwächung des Gesetzes; tritt dort eine Aenderung ein, so tritt auch das Gesetz in seine sittliche Kraft ein, vgl. 8, 2—4. Gal. 3, 21. Eben so wenig ist gesagt, daß wirkliches Thun

Nun beginnt V. 21 des ersten Abschnitts

2. Abtheilung 3, 21–31,

die den Begriff der Gerechtigkeit Gottes innerhalb Christi auseinandersetzt, vgl. zu 1, 17 S. 96 ff.

V. 21. 22. Uebersetzung: (21) „**Jetzt aber ist unabhängig von Gesetz Gerechtigkeit Gottes zur Erscheinung gekommen, wie sie bezeugt wird von dem Gesetz und den Propheten, (22) eine Gottes-Gerechtigkeit aber, vermittelt durch Glauben Jesu Christi, eingehend in alle und mit Bestimmung für alle, die glauben.**"

V. 21. *νυνί*) Zeit-Gegensatz; die mit Christo eingetretene Heils-Zeit wird gegenübergestellt der vorangegangenen

---

des Gesetzes überhaupt keine Gerechtigkeit sei, Gott schlechthin nicht wohlgefällig sei, das widerspricht 2, 7. 10. 13. 26; 6, 19. 22; 8, 4. 6 f. Nur das ist gesagt, daß alle menschlichen Gesetzes-Leistungen, so wie dieselben einmal sind, bei Wesen, die *σάρξ* sind, nimmermehr den Werth einer Gott genügenden Gerechtigkeit haben und so für sich die *σάρξ* dem göttlichen *κρίμα* nicht entziehen, weil sie dem Gesetz selbst nicht genügen, den geistigen Gehalt (das *πλήρωμα*) seines *δικαίωμα* nicht in sich haben als Werke der *σαρξ*. 7, 12; 8, 3 f. Man darf daher nicht annehmen, daß in den *ἔργα νόμου*, die der Apostel erwähnt, ein böser Neben-Begriff oder bloß das Legale oder Ceremoniale liegt; es erhellt dies namentlich aus Tit. 3, 5, vgl. 2 Tim. 1, 9. Eph. 2, 8 ff., wo dasselbe von den gerechten Werken gesagt wird. Die Beziehung auf Ceremonial-Gesetz paßt namentlich hier nicht, wo *πᾶσα σάρξ* damit verbunden ist. Es ist ein völliger Mißverstand des paulinischen Lehrbegriffs, wenn man glaubt, er setze die *ἔργα νόμου* darum so herab, weil darunter nichts Anderes, als eine Beobachtung des Ceremonial-Gesetzes enthalten sei. Man findet sich eben so schwer darein, daß das, was nach unsrem Begriff gerecht ist, immer vor Gott es noch nicht ist, daß das Einzel-Rechte, das wir thun, uns selbst, unsre ganze Person, noch nicht zu Gerechten in Gottes Augen macht, weil es uns nicht aus der *σάρξ* versetzt. Es gilt dies sogar auch in Beziehung auf Werke, die das christliche Gesetz des Geistes in uns hervorbringt, auch diese sind, so lange die Christen selber noch im Fleisch leben, vor Gott nicht so gerecht, daß sie in sich, ohne die vom Glauben ergriffene Gnade, die Seligkeit zur Folge hätten.

Gesetzes-Zeit.*) Von 1, 16 an wurden ja historische Gebiete betrachtet. So wird νυνί wieder aufgenommen V. 26: ἐν τῷ νῦν καιρῷ, vgl. 6, 22; 7, 6; 16, 26. Es ist der zur Gegenwart gewordene αἰών μέλλων der Propheten. 2 Kor. 6, 2. Ueber δικαιοσύνη θεοῦ vgl. zu 1, 17 S. 82 ff. — χωρὶς νόμου) gehört zu πεφανέρωται, nicht zu δικαιοσύνη θεοῦ, wie ja auch das entgegengesetzte διὰ νόμου V. 20 nicht zu ἐπίγνωσις ἁμαρτίας, sondern zu dem zu supplirenden Verbum gehört, und wie in der positiven Wendung 1, 17 von der δικαιοσύνη θεοῦ gesagt ist: ἐν τῷ εὐαγγελίῳ d. h. eben χωρὶς νόμου ἀποκαλύπτεται. — χωρίς unterscheidet sich von ἄνευ (Tittmann, Synon. S. 93 ff.) sehr bemerkenswerth. Wörtlich heißt es: abgesondert, getrennt; es bildet hier mit νόμου eben den Gegensatz zu διὰ νόμου und zu ἐξ ἔργων νόμου V. 20. Also nicht als Folge oder Wirkung irgend eines Gesetzes und der Gesetzes-Werke, nicht durch solche Vermittlung ist die hier gemeinte Gottes-Gerechtigkeit geoffenbart worden; daher Luther gut: „ohne Zuthun des Gesetzes." Dagegen ἄνευ νόμου πεφανέρωται würde heißen: ohne für sich selber ein Gesetz zu haben, ist die Offenbarung

---

*) Nämlich bewiesen hat der Apostel, daß nicht nur innerhalb des bisherigen allgemeinen Offenbarungs-Gebietes (1, 18), sondern auch innerhalb der Gesetzes-Sphäre selbst (3, 19) nur Sündhaftigkeit sich findet, nicht aber eine Gerechtigkeit vor Gott (V. 20), d. h. eine in Gottes Prüfung bestehende Gerechtigkeit; nun aber ist eine von Gott selbst ausgehende Gerechtigkeit, δικαιοσύνη θεοῦ (vgl. 1, 17) zur factischen Offenbarung gekommen, πεφανέρωται, eine Gerechtigkeit, die zwar nicht vermittelt ist durch die schon vorhandene positive Offenbarung (χωρὶς νόμου), die aber doch in ihren Zeugnissen schon ihre Grundlage hat (μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν); es ist also mit dem νυνὶ δέ eine neue Zeitperiode eingetreten.

gekommen. Dies aber ist gerade nicht der Fall: die neue Offenbarung schafft und bringt vielmehr ein neues Gesetz, einen νόμος πίστεως V. 27 und 31, ein Gesetz des Geistes des Lebens oder ein lebendig machendes Gesetz (7, 6; 8, 2); und wenn es bei der neuen Offenbarung nicht ἐξ ἔργων geht, so geht es doch ἐπὶ ἔργοις, auf Werke hin als bewirktes Resultat. Eph. 2, 9 f., vgl. Röm. 6, 18 f. 8, 4. — πεφανέρωται) φανεροῦν befaßt nicht die bloße Kunde; — kund gemacht worden ist diese Gottes-Gerechtigkeit schon vor dem νυνί, wie gleich der Beisatz sagt: μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου, vgl. 1, 2; sondern φανεροῦν ist: Etwas sichtbar machen, vgl. 1, 19. Also die thatsächliche Offenbarung ist gemeint, und zwar als etwas schon Vollendetes. Ebr. 9, 26. Die Gottes-Gerechtigkeit trat factisch in die Erscheinung in der Gerechtigkeit von Christi Person und Werk, in seinem δικαίωμα, sowie in der davon ausgehenden Diakonie eines besonderen Wortes und Geistes als einer διακονία δικαιοσύνης. 2 Kor. 3, 6. 8. 9; 5, 19. Die Offenbarung göttlicher Gerechtigkeit ist nun abgeschlossene Thatsache, geschichtliche Wirklichkeit (Perfect), während das ἀποκαλύπτεσθαι derselben ἐν τῷ εὐαγγελίῳ fortgeht. 1, 16 f. Das φανεροῦν setzt ferner die göttliche Gerechtigkeit, von der hier die Rede ist, als vor dem Geoffenbartwerden schon existirend voraus, verborgen in Gott. Also eben die Gott wesentliche Gerechtigkeit, wie in anderer Beziehung die Gott wesentliche Weisheit und Liebe, ist nun zur Offenbarung gekommen, so zu sagen die justitia ad intra, die bisher Gott immanente, in Gott verborgene Gerechtigkeit; vgl. 16, 25 f., wo der Inhalt des Evangeliums, also eben

die göttliche δικαιοσύνη, als μυστήριον χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένον dem φανερωθὲν δὲ νῦν gegenübersteht. 1 Kor. 2, 7, vgl. 1, 30; 2 Tim. 1, 9 f. Die göttliche justitia ad extra ist bereits vor Christus und dem Evangelium offenbar geworden als äußere Weltordnung in Gesetzgebung und Gerichten; dagegen jene wesenhafte Gottes-Gerechtigkeit offenbart sich eben als wesenhafte nur in wesenhaft göttlichen Principien, in wesenhaft göttlichen Thatsachen und wesenhaft göttlichen Wirkungen. Deshalb handelte es sich bei dieser Offenbarung um die Offenbarung des wesenhaften Sohnes Gottes und um die Kraft und Wirkung des wesenhaften Geistes Gottes, — das ist's, was eben nur dem Christus-Glauben zu eigen wird, nicht durch einzelne Gesetzes-Handlungen erreicht wird. — μαρτυρουμένη) die Bezeugung, die aber erst mit der φανέρωσις, mit der factischen Offenbarung zum distincten Verständniß kam (16, 25 f.), findet sich schon in dem Gesetz (τοῦ — das bestimmte, mosaische Gesetz) und in den Propheten; das Gesetz mit seinen in der Liebe gipfelnden ethischen Forderungen, mit seinen Verurtheilungen wie mit seinen Reinigungen und Opfern, so wie die Propheten mit ihren Verheißungen und Weissagungen weisen hin auf eine volle Offenbarung einer Gerechtigkeit, wie sie Gottes heiligem Wesen entspricht durch göttliche Heilsthat. Die neue Offenbarung, obgleich unabhängig vom Gesetz erfolgend, steht also darum nicht im Widerspruch mit ihm, sondern ist das vom Gesetz bezeugte Postulat, wie das von der Prophetie bezeugte Resultat, vgl. zu 1, 2.*)

*) Vgl. Beck's Lehrwissenschaft 1. Aufl. S. 344 ff. 2. Aufl. S. 320 ff. Vgl. auch des Herausgebers „Das Göttliche Reich als Weltreich." (Neue

B. 22. Der ganze Satz ist noch abhängig von *πεφανέρωται* B. 21 und setzt die mit *μαρτυρουμένη* begonnene Charakterisirung der *χωρὶς νόμου* erschienenen Gottes-Gerechtigkeit fort; sie ist, sagt der Apostel, in die Erscheinung getreten als eine von dem Gesetz und den Propheten wohl bezeugte, aber (*δέ*) als eine erst durch Glauben Jesu Christi vermittelte, statt dort schon dargeboten zu sein. — *διὰ πίστεως*) gehört also nicht zunächst zu *πεφανέρωται* in B. 21, sonst müßte dieses wiederholt sein, nicht *δικαιοσύνη θεοῦ;* zu Letzterem gehört *διὰ πίστεως* als nähere Bestimmung, wie vorher *μαρτυρουμένη*. Ueber *πίστις* siehe zu 1, 16 und 17. S. 75 f. 79 f. 80 ff. — *Ἰησοῦ Χριστοῦ*) vgl. Gal. 2, 16, bezeichnet nicht nur den Glaubens-Gegenstand, sondern auch den Urheber (Apoc. 14, 12: *πίστις Ἰησοῦ* neben *ἐντολαὶ τοῦ θεοῦ*); = durch den Glauben (dessen Anfänger Jesus Christus ist), den er gründete, darstellte, predigte und predigen ließ, und durch den Glauben, den man dem entsprechend hat an Jesum Christum — dadurch ist jetzt die objectiv geoffenbarte Gerechtigkeit Gottes subjectiverseits vermittelt. — *εἰς* und *ἐπί* fügen, ohne daß eine Ergänzung nöthig ist, der geoffenbarten Gerechtigkeit, sofern sie eben durch Glauben vermittelt ist, der *δικαιοσύνη διὰ πίστεως*, die Beziehung auf ihr entsprechendes Subject hinzu, also eben die Gläubigen. *εἰς* ist mit *ἐπί* nicht zu identificiren: *εἰς* = „in

Ausgabe. Heilbronn 1876, schwedische Uebersetzung „Gouds Ricke" ꝛc. Lund 1876), in welchem er die alttestamentliche Gesetzesanstalt nach ihrem vorbildlichen Charakter gedeutet, die an der Gesetzesanstalt stufenmäßig erzeugten Erfahrungen und Postulate, sowie die derselben entgegenkommende göttliche Prophetie in ihrem Zusammenhang und dem Fortschritt ihrer Entwicklung darzulegen versucht hat.

Etwas hinein", drückt das Eingehen der Gerechtigkeit aus; *ἐπί* — „auf Etwas hin" — die Tendenz derselben. Die Gerechtigkeit geht ein, wo Glaube schon ist, wie dies bei gläubigen Israeliten der Fall war, denen sie eben vom Gesetz und von den Propheten zum Voraus bezeugt war, so daß sie mit gläubiger Sehnsucht auf das Heil warteten, unter denen daher die Offenbarung begann (vgl. Luk. Cap. 1 und 2. Röm. 1, 16 *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον*); also der Glaube, und so das gläubige Israel ist ihr Anknüpfungspunkt. Sie zielt aber auch auf Glauben, den Glauben hervorzubringen, wo er noch nicht ist, wie unter den Heiden. Daß diese Beziehung auf Juden und Heiden im Gedanken liegt, zeigen die sogleich V. 23 durch *γάρ* angeknüpften Worte: *οὐ γάρ ἐστιν διαστολή*, nämlich zwischen Juden und Heiden, vgl. V. 9 und 29 f.

V. 23—26. Uebersetzung: (23) **„Es gilt nämlich keine Unterscheidung** (zwischen Juden und Heiden); **Alle haben ja Sünde begangen und sind verlustig der Lebens-Herrlichkeit Gottes,** (V. 24) **empfangend die Gerechtigkeit als Geschenk** (freie Gabe) **von seiner Gnade durch die Erlösung, die in Christo Jesu ist** (V. 25 f.), **welchen Gott hervorgestellt hat als Sühnung, durch den Glauben in seinem Blut;** (und dies that Gott,) **damit er seine Gerechtigkeit erweise, weil die früheren Sünden unter der Nachsicht Gottes übersehen worden waren, um seine Gerechtigkeit in der Jetztzeit zu erweisen, auf daß er sei selber gerecht und gerechtmachend den, welchen Jesus-Glaube beseelt."**

V. 23. — *ἥμαρτον*) bezeichnet schon der Form nach ein Factum, *ὑστεροῦνται* einen dauernden Zustand. *ὑστερεῖν* c. Genit. theils = Etwas versäumen oder ver-

fehlen, theils = entbehren, ermangeln; im Med. = es entbehren als Eigenthum oder es nicht erreichen als Eigenthum. — δόξα τοῦ θεοῦ — das Object zu ὑστεροῦνται — nimmt man gewöhnlich = Ruhm, Ehre vor Gott, oder Ehre, die Gott giebt, Ehrenerklärung, Beifall, mit Berufung auf Joh. 5, 44 (δόξα παρὰ τοῦ θεοῦ) und Joh. 12, 43 (δόξα τοῦ θεοῦ im Gegensatz zu δόξα τῶν ἀνθρώπων). Es ist aber dort wie hier für den Schrift-Begriff von δόξα τοῦ θεοῦ diese Auffassung viel zu äußerlich. Beifall, Ehrenbezeugung wird durch ἔπαινος und τιμή ausgedrückt, sogar oft neben δόξα. Röm. 2, 7. 10. Phil. 1, 11. Die δόξα aber, wo sie nicht im Sinn des menschlichen Meinens und Scheinens, wie Joh. 5, 44 δόξα παρ' ἀλλήλων, gebraucht wird, also die δόξα als etwas Reelles gedacht, ist immer eine Ehre, die auf Leben beruht, ein Lebens-Zustand, dies selbst als δόξα σαρκός. 1 Petri 1, 24. δόξα τοῦ θεοῦ vollends ist die höchste Form des Lebens, wie sie eben Gott zukommt als Herrlichkeit; daher die Wendungen: „dein ist die δόξα; der Gott, der Vater der δόξα." Im Gegensatz zu dem Verlust der δόξα Gottes durch die Sünde wird unten 5, 2 den Gerechtfertigten die δόξα τοῦ θεοῦ zugesprochen als eine in Hoffnung anticipirte Zukunft, welche bei ihnen aber schon principiell vermittelt ist durch die Mittheilung des eigenen Geistes Gottes (5, 5), der selbst ein Geist der δόξα ist, also durch seine eigene Lebens-Mittheilung. Vgl. 8, 17: συνδοξασθῆναι, Joh. 17, 22: „die Herrlichkeit habe ich ihnen gegeben, die du mir gegeben hast." Nach 2 Kor. 3, 18 ferner wird diese göttliche δόξα eben unter der Einwirkung des göttlichen Geistes jetzt schon den

Gläubigen successiv eingestaltet, vgl. Röm. 8, 30. Endlich 1 Kor. 11, 7 vgl. 8 f. heißt der gläubige Mann in seinem neuen, den verlorenen Urzustand wiederspiegelnden Lebensstand gerade *δόξα θεοῦ*, und zwar als *εἰκὼν θεοῦ*, vgl. Ps. 8, 5 vom Menschen, wie ihn Gott geschaffen: *δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν*. Verloren ging diese ursprüngliche *δόξα* allerdings nicht erst durch das voranstehende *πάντες ἥμαρτον*, durch das individuelle Sündigen, aber eben dadurch blieben und bleiben die Menschen derselben verlustig, nachdem Einer von Allen durch sein *ἁμαρτάνειν* den Anfang gemacht. Es begegnet uns also in *δόξα τοῦ θεοῦ* kein bloß accidentieller Ruhm, sondern eine der Person wesentliche Würde, eine Lebens-Hoheit, die Gott abspiegelt. Der Genit. *θεοῦ* ist, wie bei *δικαιοσύνη, δύναμις*, = was Gott eigen ist und von ihm herkommt, eben daher auch vor ihm als das gilt, was es ist. Gerade hier, wo der Apostel den ganzen durch die Sünde herbeigeführten mangelhaften Lebens-Zustand der Menschheit (ihr *ὑστερεῖσθαι*) kurz bezeichnen will, entspricht es vollkommen, *δόξα θεοῦ* von der eben durch den Abfall verlorenen persönlichen Würde der Gottähnlichkeit zu verstehen.

V. 24. Wegen dieser moralischen Bedingtheit der *δόξα* fügt sich denn in V. 24 eben *δικαιοῦν* an als Grund-Akt der die *δόξα* wiederherstellenden göttlichen Heils-Anstalt. Der moralisch herbeigeführte Verlust wird bei den einzelnen Subjecten eben ersetzt durch ihr *δικαιοῦσθαι*, indem dieses verbunden ist mit dem göttlichen *δοξάζειν* 8. 30. vgl. 2 Kor. 3, 8 f. und 18: *ἡ διακονία τῆς δικαιοσύνης* als *διακονία τοῦ πνεύματος περισσεύει ἐν δόξῃ; μεταμορ-*

φούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, das bereits geschehende und fortschreitende δοξάζεσθαι. Daraus erhellt wieder, daß δικαιοῦν im Begriff des Apostels so wenig als δόξα θεοῦ und δοξάζειν eine bloße Ehren-Erklärung oder Gerecht-Erklärung von Seiten Gottes ist, sondern eine das persönliche Wesen betreffende Bedeutung hat. δικαιοῦν ergibt sich seinem Wort und Sinne nach einfach aus dem vorangegangenen δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται und δικαιοσύνη δὲ θεοῦ — εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας, daran schließt sich eben δικαιούμενοι. δικαιοῦν bezeichnet also eben die Selbstbethätigung der φανερωθεῖσα δικαιοσύνη, also daß (vgl. zu V. 21) die Gott wesentliche Gerechtigkeit, wie sie in Christi Person und Werk, Wort und Geist ihre wesenhafte Erscheinung hat, sich wirksam macht εἰς τοὺς πιστεύοντας (V. 22), und δικαιούμενοι δωρεάν bezeichnet näher die Art, wie bei den Menschen ihrem ὑστερεῖσθαι τ. δικ. τ. θ. abgeholfen wird. Es steht gegenüber dem selbstthätig erworbenen, dem ἐξ ἔργων νόμου δικαιοῦσθαι V. 20, vgl. 2 Theff. 3, 8. Von Gesetzeswerken aus mittelst einzelner sittlicher Bemühungen und Handlungen kann der Mensch niemals sich selbst gerecht machen vor Gott, kann es nicht dahin bringen, daß er vor Gott als ein wirklich Gerechter dastände; dagegen die göttliche Gerechtigkeit, wie sie als Gnadenoffenbarung in Jesu Christo besteht, macht den Menschen geschenkweise gerecht. — δωρεάν) accus. absol. von δωρεά, wörtlich „als Geschenk", adverbial: geschenkweise; wird dies in negativem Sinn verstanden, so ist es so viel als: „umsonst, unverdient," und so bildet es den Gegensatz zu dem Einen Moment des 23. V.: sie haben Alle gesündigt — und bekommen so das δικαιοῦσθαι unver-

dient. Aber δωρεάν bedeutet „geschenkweise" auch im positiven Sinne, im Gegensatz zu dem zweiten Moment des 23. V.: sie ermangeln der δόξα τοῦ θεοῦ. Gegenüber dem inneren Natur-Mangel ist das δικαιοῦσθαι wirklich eine δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης, eine Gabe, wie es ausdrücklich Röm. 5, 15. 17 bezeichnet ist. Daher auch Eph. 2, 8, wo derselbe Apostel von derselben Sache, von der dem Gläubigen widerfahrenen Gnadenrettung redet, es nachdrucksvoll heißt: Gottes ist die Gabe, θεοῦ τὸ δῶρον im Gegensatz zu ἐξ ὑμῶν, und V. 9 ἐξ ἔργων, wie hier auch δωρεάν im Gegensatz steht zu ἐξ ἔργων νόμου V. 20.*) Indem nun die χάρις, an welche hier das δωρεὰν δικαιούμενοι geknüpft ist, in 5, 15. 17 ausdrücklich als δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης bezeichnet wird, in Eph. 2, 8 f. als δῶρον θεοῦ, so erhellt ferner, daß diese Gnade kein bloß gnädiger Sinn und Wille Gottes ist oder gnädige Sinnes-Erklärung, sondern einen sich mittheilenden Inhalt involvirt; durch ihr δικαιουν soll eben der im 23. V. erwähnten Sünden-Schuld nicht nur, sondern auch dem daran sich knüpfenden persönlichen Lebens-Mangel abgeholfen werden. Daher verleiht die Gnade in ihrem δικαιοῦν nach Röm. 5, 17 eine δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης, die in einen Lebensbesitz einsetzt, nicht bloß in ein Recht auf Leben; vgl. 6, 23: τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος, Eph. 2, 8 mit V. 5. Daher Röm. 5, 18 diese christliche δικαίωσις eben als δικαίωσις ζωῆς bezeichnet ist, als δικαίωσις, welche ζωή

---

*) Wie darf man nun bei der Erklärung von δωρεάν die natürliche Bedeutung des Wortes verstümmeln und ausschließlich ein bloßes „umsonst" daraus machen gegen des Apostels eigene Ausdrucksweise δωρεά, δῶρον?

hat und giebt. Aus dem Grund-Gedanken, wie er 1, 16 an der Spitze des Ganzen steht, begreifen sich alle sonstigen Bezeichnungen des Apostels. Gottes Gnaden-Gerechtigkeit ist eben durchaus als rettende Gotteskraft zu denken, daher, indem sie den δικαιούμενοι ihr ἥμαρτον vergiebt, giebt sie auch denselben in ihrem ὑστεροῦνται das, was erforderlich ist zur verlorenen und ihnen unerreichbaren δόξα θεοῦ.

Die göttliche Gnaden-Gerechtigkeit schenkt also den Glaubenden nicht nur ihre Sündenschulden, als erlassende Gnade, sondern schenkt ihnen auch dazu als begabende Gnade die zum Leben erforderliche Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit nämlich eben als eine Gabe d. h. als neue Naturanlage (Eph. 2, 10 mit V. 5), nicht als ethische Eigenschaft, dies so wenig als die angeborenen Naturgaben schon ethische Eigenschaften oder Tugenden sind. Eben als δωρεά, δῶρον θεοῦ, als von Gott empfangene Gabe kann die Gerechtigkeit der Glaubenden wahrhaft bezeichnet werden als δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ Phil. 3, 9.

Was nun das Wort δικαιοῦν selbst betrifft, הִצְדִּיק, so ist schon bei 2, 13 nachgewiesen, daß dasselbe in keiner einzigen Stelle der Schrift die Bedeutung hat, die man ihm im Römerbrief beilegt: einen Schuldigen, genauer einen Gottlosen und Ungerechten durch Richterspruch für gerecht erklären, vielmehr daß eine solche Handlung geradezu als Greuel vor Gott verworfen sei. Wenn man behauptet, Gott könne dies allerdings thun vermöge der Genugthuung Christi, so geschah diese nach der Schrift zu dem Zweck, daß das Gesetz nach beiden Seiten seine Erfüllung finde (Röm. 8, 3 f.), nicht aber daß das, was das Gesetz für greuelhafte

Ungerechtigkeit erklärt zur Gerechtigkeit werde. Wenn neuerdings (Ebrard, Beleuchtung S. 54) aus Stellen wie 2 Mos. 23, 7. Jes. 50, 9 (vielmehr 8). Luk. 18, 14 bewiesen werden will, daß auf Grund der Genugthuung Christi eine göttliche Gerecht-Erklärung sündiger Menschen statthaft sei, so sagt die erste Stelle (vgl. Winer) gerade absolut, daß Gott dem Frevler nicht Recht gebe, ohne daß für ihn eine stellvertretende, eine priesterliche Sühne erwähnt wird, sie trat auch gesetzlich bei Verbrechen nicht ein, vielmehr erfolgte die gerichtliche Sühnung nur durch Strafe. In Jes. 50, 8 ist das Subject, dem das δικαιοῦν widerfährt, gar nicht der sündige Mensch, sondern der gerechte Knecht des Herrn (V. 10); Luk. 18, 14 erfolgt die Rechtfertigung des Zöllners ohne Beziehung auf Genugthuung Christi oder auf Sühnung überhaupt, sie erfolgt auf des Zöllners bußfertige Bitte um Begnadigung, also eben als Gnaden-Akt, nicht als richterlicher Akt. Und wie kommt es, daß keine einzige Stelle der Schrift sich bestimmt des Ausdrucks bedient, die göttliche Rechtfertigung in Christo erfolge durch eine richterliche Gerecht-Erklärung des Sünders, wenn gerade dies der eigentliche Kern des Rechtfertigungsbegriffes sein soll. Entsprechende Wendungen dazu standen immerhin zu Gebot, z. B. ἀναγορεύειν τινὰ δίκαιον, κρίνειν τινὰ δίκαιον u. dgl.; während nun irgend eine Declarationsbezeichnung für δικαιοῦν vom Apostel gar nicht gebraucht wird, heißt es dagegen vom δικαιοῦν in Christo ausdrücklich, es erfolge durch Erlösung (Röm. 3, 24) oder durch Freimachung (6, 18 mit 8, 1 f.), durch Empfang der Gnade und Gabe der Gerechtigkeit (5, 17), durch Abwaschen, Reinigung, Heiligung (1 Kor.

6, 11), ferner durch Lebendigmachen (Eph. 2); durch Geistes-Wiedergeburt. Tit. 3, 5—7.*). δικαιοῦν selbst aber heißt seiner Form nach wieder einfach: gerecht machen, wie τυφλοῦν blind machen und so alle Wörter dieser Art. Das Verbum bezeichnet die causirende Handlung für das δίκαιον εἶναι, und εἶναι involvirt immer eine Beschaffenheit, einen Zustand des Subjects als Folge der causirenden Handlung, sei es, daß dieser Zustand des δίκαιον εἶναι als schon bestehend zu seiner Geltung gebracht oder erst hervorgebracht wird. Je nach seiner besonderen Beziehung hat denn auch der Begriff des Gerechtmachens verschiedene Bedeutungen:

a) gerecht machen als Rechtshandlung, sofern es sich um δίκη, Recht (es heißt nicht zuerst und allein Vergeltung) handelt, wo denn das Prädicat δίκαιος die dem Rechtsbegriff entsprechende Qualität bezeichnet, sei es, daß derselbe negativ nicht verletzt ist, sei es daß positiv demselben gemäß gehandelt wurde. So heißt in der Beziehung auf sich selbst in der Verbindung ἑαυτὸν δικαιοῦν (Luk. 10, 29; 16, 15): sich als gerecht oder als im Recht erweisen oder wenigstens erweisen wollen, sei es, mit Wort oder That; Gott und Andern gegenüber heißt δικαιοῦν: das Recht, das einer als Unschuldiger und Recht Handelnder oder in seinem Recht Verletzter hat, ihm zuerkennen und verschaffen. Gen. 38, 26. Jes. 43, 9. 1 Tim. 3, 16. Röm. 3, 4. Matth. 11, 19; 12, 37. Luk. 18, 14 mit 9 (s. oben). Vgl. außer

*) Dies sind des Apostels eigene ausdrückliche Erklärungen. Darf man nun die natürliche Sprachbedeutung derselben kurzweg umsetzen in eine Wendung, welche der Apostel selber nicht ein einzigesmal gebraucht, und dieselbe sogar zum solennen Fundamental-Ausdruck erheben?

den alttestamentlichen Stellen, die bei 2, 13 angegeben wurden, noch Luk. 7, 29. Wenn es dort vom Volk, das sich von Johannes taufen ließ, heißt: ἐδικαίωσαν τὸν θεόν — heißt dies dann so viel als, es habe Gott nun für gerecht erklärt; ist dabei Gott gar als Ungerechter vorausgesetzt? Hat es nicht vielmehr thatsächlich das wirkliche Recht Gottes anerkannt durch Unterwerfung unter die Bußtaufe Johannis. Und auch ἀξιοῦν, welchem δικαιοῦν der Form nach entspricht, heißt ebensowenig nur einen für würdig erklären, und zwar einen Unwürdigen dafür erklären, und zwar bloß dafür erklären, sondern einen als das, was er ist, als Würdigen anerkennen und behandeln, ihm das, dessen er werth ist, zukommen lassen mit Wort und That. 1 Tim. 5, 17. Ebr. 3, 3. 10, 29, und in 2 Theff. 1, 11, wo der Apostel betet: ἵνα ὑμᾶς ἀξιώσῃ τῆς κλήσεως ὁ θεὸς ἡμῶν, heißt es auch würdig machen, denn der Berufung würdig geachtet waren sie als Berufene bereits. — Bei Classikern heißt δικαιοῦν auch dem Schuldigen sein Recht anthun durch Verurtheilung und Bestrafung. Immer setzt also das Gerechtmachen, δικαιοῦν, indem es ein Rechtsakt sein soll, voraus, daß der Betreffende wirklich im Besitz dessen ist, was für die rechtliche Beurtheilung das Prädicat persönlicher Unschuld und Gerechtigkeit begründet im Gegensatz zur persönlichen Schuld und Ungerechtigkeit. Dieses über die persönliche δικαιοσύνη entscheidende Moment liegt nun bei der neutestamentlichen δικαίωσις nicht in den ἔργα νόμου, in den sittlichen Werken (Röm. 3, 20), sondern (V. 22 und 28) der Glaube der betreffenden Person entscheidet, und zwar der Glaube, wie er die μετάνοια, die Bekehrung zu Jesus Christus und den Gehorsam einschließt.

Vgl. zu 1, 5; 6, 16 f. Darüber unten bei V. 30 δικαιώσει ἐκ πίστεως der genauere Nachweis. Der Glaube ist nun bei den πιστεύοντες (V. 22) einmal ein persönliches Verhalten, wodurch der Mensch vom persönlichen Verhalten anderer Sünder sich eben unterscheidet, und dies wird dem Menschen, so drückt die Schrift sich aus, zur Gerechtigkeit angerechnet — sein Glaube,*) nicht das Verdienst Christi. So haben wir es gleich 4, 3. 5, wo der Ausdruck weiter erläutert werden wird. Wenn der Herr predigte: glaubet an das Evangelium — so leisteten die, welche glaubten, das was er forderte; ihr Glaube war die ethische Fähigkeit für den Empfang seiner Gnade. Nun kommt aber ferner für die Rechtfertigung der Glaube allerdings nicht als des Menschen persönliches Verhalten für sich nur in Betracht, nicht als bloß subjective Leistung. Er ist schon nicht des Menschen eigenes Product, wie die ἔργα νόμου, sondern der Glaube an Christus ist jedem Menschen nur ermöglicht durch die göttliche Berufung mittelst des Evangeliums, verbunden mit einer Einwirkung des Geistes Gottes. Und weil nun dieser Glaube als Gerechtigkeit gerechnet wird, vollzieht sich dann das göttliche δικαιοῦν in der Art, daß durch den Glauben die göttliche δικαιοσύνη, wie sie in Christi Sühnung und Erlösung ihre Realität hat (3, 24), in den Glaubenden eingeht. V. 22: δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως — εἰς τοὺς πιστεύοντας. Vgl. 1, 17.**) So ist es das göttliche δικαιοῦν

*) Ueber Glaube, vgl. des Weiteren. Beck, Leitfaden der christl. Glaubenslehre § 31. 1 und 2. Anm. 5.

**) Wo der Glaube diesen speciellen Inhalt noch nicht hat, wie bei Abraham und den Gläubigen des A. Testaments, da reicht die δικαιοσύνη, die an den Glauben sich knüpft, oder die Zurechnung des Glaubens nur hin zur Verheißung des Lebens, aber noch nicht zur δωρεά desselben.

selber, von welchem das ausgeht, was den bei seinem Glauben immerhin noch sündigen Menschen in den Besitz dessen bringt, das nun für ihn gemäß rechtlicher Beurtheilung das Prädicat persönlicher Unschuld und Gerechtigkeit vor Gott begründet. Vermöge dieser Wirkung des göttlichen δικαιοῦν tritt nun eben

b) auch das gerecht machen im ethischen Sinn ein, und dies bedeutet δικαιοῦν ebenfalls nach unleugbarem Sprachgebrauch. So wird δικαιοῖν im didaktischen Sinn gebraucht von Gerechtmachen durch Lehre (so Dan. 12, 3 von den Lehrern, die Viele gerecht machen), oder im praktischen Sinn durch Handeln, so in der Apok. 22, 11.*) Psalm 73, 13 für das hebräische זִכָּה: „umsonst reinige ich mein Herz." Letzteres kommt nur im moralischen Sinn vor, vgl. Lexica und Prov. 20, 9. Ps. 119, 9. Auch priesterlich wird ein ethisches δικαιοῖν vermittelt durch reinigende Weihe, durch ἀπολούειν und ἁγιάζειν, so 1 Kor. 6, 11. Dan. 8, 14 (das Heiligthum wird gerecht gemacht, gerechtfertigt werden, d. h. gereinigt und geweiht). Jes. 53, 11 (Dort steht es zugleich in Verbindung mit der didaktischen Vermittlung): durch seine Erkenntniß wird mein Knecht, der Gerechte, Viele gerecht machen, denn er trägt ihre Sünden. Vgl. Phil. 3, 8 ff. Diese ganze ethische Gerechtmachung wird nun in der neutestamentlichen Gerechtmachung weder durch bloß sogenannte moralische Einwirkung der Lehre und des Beispiels vollzogen,

*) Wo das parallelstehende ἁγιασθήτω deutlich zeigt, daß δικαιωθήτω, nicht δικαιοσύνην ποιησάτω die echte Lesart ist, und der Gegensatz ferner zu ἀδικησάτω zeigt, daß δικαιωθήτω im ethischen Sinn steht, woraus eben die erklärende Lesart δικαιοσύνην ποιησάτω entstanden ist.

noch durch bloß äußerliche Priester-Handlungen, sondern wird, wie früher schon bemerkt, vollzogen im Geiste Gottes mit umschaffender, lebendig machender Kraft. 1 Kor. 6, 11. Tit. 3, 5—7. vgl. Eph. 2, 5. Gal. 2, 20 f. mit 16. 3, 5 f. 8. 14. 5, 4 f. Vgl. das Einzelne über die Stellen in m. Leitfaden der christlichen Glaubenslehre.

Die göttliche Rechtfertigung in Christo ist also eine wirkliche πλήρωσις, was sie eben sein muß als Hauptakt der mit Christo eintretenden Erfüllung; sie faßt Alles, was in den sprachlichen Begriff des δικαιοῦν fällt, zusammen. Namentlich ist dabei zu beachten: Die Grundlage, ohne welche es gar keine göttliche Rechtfertigung giebt, ist die göttliche Berufung, wie dies Röm. 8, 30 einfach zusammenstellt. Indem diese Berufung vom gerechtmachenden Gott ausgeht, eben für den Zweck des Gerechtmachens, indem sie namentlich durch ihre Lehre und Geistes-Einwirkung den zu rechtfertigenden Menschen zur gläubigen Erkenntniß und Bekehrung führt, ist dies:

1. unleugbar der Anfang eines Gerechtmachens im ethischen Sinn, es gehört zu dem durch Erkenntniß gerecht machen, wovon Jes. 53, 11 redet. Vgl. Joh. 8, 31 ff. Es ist das göttliche διδόναι μετάνοιαν εἰς ζωήν Act. 11, 18 mit 14 f. und mit 26, 18. — Daran schließt sich dann eben

2. daß nach diesem Glauben des Menschen und nicht nach seinen Werken die persönliche Werthbestimmung des Menschen von Seiten Gottes erfolgt: die Zurechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit ohne Zurechnung der Sünden. Dies ist das richterliche Gerechtmachen auf

Grund der richterlichen Behandlung der Sünde in der göttlichen Gerechtigkeits-Anstalt der Sühnung in Christo (Röm. 8, 3), sofern diese im Glauben angeeignet ist und fort und fort angeeignet wird. Damit wird keineswegs gesagt: Der Mensch wird als ein Gerechter erklärt, weil er durch den Glauben schon ein gerechter Mensch geworden ist; der Mensch ist noch ἁμαρτωλός. Aber dies wird gesagt: das gläubige Verhalten wird diesem Menschen als ein gerechtes Verhalten angerechnet, als ein solches, wodurch er das leistet, was Gott eben auch vom sündigen Menschen fordert für den Empfang seiner Gnade. — Mit dieser richterlichen Abwerthung des Glaubens, mit seiner Zurechnung zur Gerechtigkeit, d. h. mit dem richterlichen Gerechtmachen verbindet sich nun aber

3. eben das Gerechtmachen im priesterlichen und im schöpferischen Sinn, das purificatorische und organisatorische oder regenerirende δικαιοῦν und dies mit speciell moralischer Beziehung. 1 Kor. 6, 11 bildet das der Reinigung und Heiligung sich anschließende δικαιοῦν den Gegensatz zum früheren und ferneren Sünden-Leben, vgl. Röm. 6, 7 f. Tit. 3, 3—8 (eben solcher Gegensatz), dazu noch die positive organisatorische Beziehung auf gute Werke, wie Eph. 2, 8—10. Ebr. 9, 14 (eine zum λατρεύειν θεῷ ζῶντι befähigende Reinigung). So vereinigt das neutestamentliche δικαιοῦν das prophetische, das richterliche und das priesterliche Werk des δικαιοῦν zu Einem göttlichen Act und zwar in der Kraft des lebendigmachenden Geistes, welcher eben das neutestamentliche Wirken Gottes zum neutestamentlichen macht.

Man verdeckt sich das wahre Sachverhältniß, wenn man

sagt: die *δικαιοσύνη* als Wirkung der neutestamentlichen Rechtfertigung bestehe in der Schuldlosigkeit; der Mensch werde auf seinen Glauben hin durch Zurechnung des Verdienstes Christi frei von seiner Schuld; damit sei er gerecht und werde auch mit vollem Recht dafür erklärt. Hier werden abstracte Begriffe einander gegenübergestellt: Schuld des Menschen und Verdienst Christi und dem entspricht denn eine ebenso abstracte Gegenrechnung: des Menschen Schuld wird abgerechnet durch Zurechnung des Verdienstes Christi. Allein die Schrift stellt nicht Abstracta einander gegenüber, wie Schuld und Verdienst, Schuld-Verhältniß und Rechts-Verhältniß, sondern Sünde und Gerechtigkeit. Sünde ist etwas dem Menschen Inhärirendes, Schuld (ebenso Verdienst) etwas ihm nur Angerechnetes, aus Schätzung, Taxirung Entstandenes; so kann man an ihre Stelle eine entgegengesetzte Anrechnung setzen und daraus eine andere Schätzung herleiten, eine Gerecht-Schätzung, während die Sünde als etwas dem Menschen Inhärirendes nicht wegzubringen ist ohne eingehende, gerecht machende Gottes-Gerechtigkeit. Es handelt sich nämlich in der Anschauung der Schrift um Personen und persönliche Zustände; nicht dem mit einer Schuld nur behafteten Menschen, sondern dem mit Sünde behafteten, dem schwachen, sündigen, gottlosen Menschen gilt die Rechtfertigung, wie sie erfolgt durch den die sühnende und erlösende göttliche Gerechtigkeit in sich tragenden Menschen Jesus Christus. Röm. 5, 6—8. 18 f. vgl. *δικαιοῦν τὸν ἀσεβῆ* 4, 5. Es gilt also bei der Rechtfertigung nicht bloße Aufhebung einer abstracten Schuld oder Beschuldigung, eines juridischen Prädicats durch Lossprechung, sondern die Auf-

hebung eines ethischen Prädicats, des Sündig- und Gottlosseins; es ist ein realer Schuldstand, ein ethischer Zustand: das Sünde in sich haben und Sünde thun; und ebenso ist nicht nur ein abstractes Urtheil über die Schuld aufzuheben, sondern ein schon bestehendes reales Verurtheiltsein, ein gerichtlicher Zustand, das Todtsein in Sünden, das dem Tode Unterworfensein. Es gilt also bei der *δικαίωσις* eine reale Befreiung, nicht eine Freisprechung; es gilt Aufhebung eines persönlichen Sündenstandes, des Sünderstandes (des *ἁμαρτωλὸν εἶναι*), und eines persönlichen Strafzustandes, des Todesstandes — und diese Aufhebung erfordert ein *δικαιοῦν* durch Begründung des entgegengesetzten persönlichen Standes, des *δίκαιον εἶναι*, des Gerechtigkeits-Standes im Gegensatz zum *ἁμαρτωλὸν, ἀσεβῆ εἶναι* und des Lebens-Standes (*ζῶντες τῷ θεῷ*), und eben weil es Ausgleichung persönlicher Gegensätze gilt, ist Alles geknüpft an die Person Christi und an seinen durch persönliche Acte des Sterbens und Auferstehens vermittelten persönlichen Gerechtigkeits- und Lebensstand und an die persönliche Aneignung davon im Glauben. So vollzieht sich die neutestamentliche *δικαίωσις*. — Das Weitere vergl. in m. Leitfaden der christlichen Glaubenslehre § 31 Vorerinnerungen. —

— *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως*) bezeichnet summarisch das Mittel, wodurch Gott die geschenkweise Mittheilung seiner Gerechtigkeit, das *δικαιοῦν δωρεάν*, in Vollziehung setzt, und zwar ist es die *ἀπολύτρωσις, ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, die Erlösung, wie sie in seiner Person haftet, d. h. wie sie in ihm als etwas Vollzogenes objectiv vorhanden ist und wie sie durch das persönliche Sein in ihm sich subjectiv

vollzieht. Diese letztere Beziehung auf das subjective Sein in Christus, wie sie 8, 1 premirt ist (vgl. Eph. 1, 7. Kol. 1, 14) — ist hier nicht zu übersehen, da es sich um die Personen handelt, die gerechtfertigt werden, um *δικαιούμενοι*, um das Eingehen der Gerechtigkeit (V. 22), nicht um die bloße factische Vollzogenheit der Erlösung in Christo. Dadurch, daß in Christo die Erlösung objectiv vollzogen ist, ist noch kein Mensch *δικαιούμενος*, sonst wäre es die ganze Welt gegen V. 22 und Joh. 17, 9. Die *δικαιοσύνη* gehört nach V. 22 nur den Gläubigen an, und eben der subjective Empfang der Gerechtigkeit, das *δικαιοῦσθαι* soll vermittelt sein *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. — *ἀπολυτροῦν* heißt im Allgemeinen befreien aus einer Gewalt, der man verhaftet ist, auf christlichem Sprachgebiet: aus der Gewalt der Sünde, daher dies auch dabei steht Ebr. 9, 15. 1 Petri 1, 18. Eph. 1, 7. Aber es ist dabei ein *λύτρον* gedacht, ein Opfer von Seiten des Befreiers, wodurch die *ἀπολύτρωσις* zu Stande kommt, ein Auslösungsmittel, das Blut Christi (V. 25 [wo Näheres], vgl. Eph. 1, 7. Kol. 1, 14. 1 Petri 1, 18 f.) oder die *ψυχή*, das Selbst, die eigene Person Christi, aber die Person immer in ihrer Leibhaftigkeit. Vgl. m. Erklärung des Epheserbriefes (1, 7) und m. Lehrwissenschaft, s. Register unter: Blut Christi und Erlösung.

Was ist nun bei den *πιστεύοντες*, denn diese sind hier vorausgesetzt, die Kraft und Wirkung der Erlösung, wie sie in Christo Jesu erfolgt?

1. Das Erste ist allerdings Sünden-Vergebung (Eph. 1, 7), aber dies einmal nicht als Einziges und un-

mentlich nicht als bloße Declaration. ἀφιέναι ist Gegensatz zu κρατεῖν, festhalten der Sünde (Joh. 20, 23), oder zu ἔνοχος τῆς κρίσεως (Mark. 3, 29), also Loslassung der Sünde aus ihrem Gerichtsbann; es begründet sich darin die σωτηρία. Luk. 1, 77. (Weiteres vgl. zu Eph. 1, 9.) Die Sünden-Vergebung in Christo ist Sünden-Vergebung nicht in bloß juridisch-absolutorischem Sinn, wie Freisprechung, sondern eine solche, die aus dem Gerichtsstand und Gerichtsprozeß, aus dem Tod in's Leben versetzt. Joh. 3, 15. 18; 5, 24. Act. 26, 18. Kol. 1, 13 f. Es ist eine Wirkung, die das Lebensverhältniß gerade in seiner ewigen Beziehung umändert, αἰωνία λύτρωσις. Ebr. 9, 12. 14 f.*) Die Sünden-Vergebung eben als Erlösung ist also keine bloße richterliche Freisprechung, sondern ein reeller Befreiungs-Akt aus dem reellen gerichtlichen Verhaft, in welchem der Mensch ist, aus dem Sünden-Tod, so daß an dessen Stelle das Leben tritt.**) — Aber die Erlösung ist

2. auch ein moralischer Lösungs- oder Befreiungs-Akt Tit. 2, 14. Gal. 1, 4. 1 Petri 1, 18 f. vgl. 2, 24. Ebr. 9, 14. Röm. 6, 14. 17 f. 20. 22; 8 2 f. vgl. Luk. 1, 68. 74 f. Diese moralische Beziehung der ἀπολύτρωσις darf nicht von der Sündenvergebung als etwas

*) Aber nicht so, daß dies mit der Bekehrung, dem Anfang des Glaubens ein für allemal geschehen und vollendet ist — wie es Ebrard verdreht —; es ist das ewige Leben als Anfang gesetzt, als Geburt, dieser Anfang muß im Glauben bewahrt und entwickelt werden, um im End-Gericht das ewige Leben in seiner Vollendung zu erben.

**) Als geistige Realität, nicht als psychische Empfindung nur, als bloß höheres Lebensgefühl, daher eben nicht Empfindung und Schauen (sinnliche Wahrnehmung), sondern Erkenntniß und Selbst-Prüfung über den subjectiven Besitz entscheiden muß, 2 Kor. 13, 4—6.

erst Nachzuholendes getrennt werden. Denn die noch unter der Herrschaft der Sünde stehen, sind auch noch nicht Erlöste und Gerechtfertigte in Jesu Christo. Röm. 6, 15. Die Erlösung bildet eben im Zusammenhang unsrer Stelle den befreienden Gegensatz zu dem „Sein unter der Sünde" V. 9, und dieses Sein bezeichnet einen Wesenszustand, einen realen Lebenszustand und schließt einen doppelten Begriff in sich, nämlich moralische Unterworfenheit unter die Sünde neben einer gerichtlichen Unterworfenheit, die ein realer Strafzustand ist, und V. 23 ist noch ausdrücklich ein Natur-Mangel vorausgesetzt, der im Sündigen wurzelt. — So ist nun auch die dem Sein unter der Sünde entgegengesetzte Erlösung eine eben so reale Wesens-Befreiung aus dem gerichtlichen und aus dem moralischen Verhaft der Seele, Beides in Kraft der göttlichen Gnade. Gerade hier bei der Central-Stelle des Briefes, wo nach V. 21 und 23 dem früheren Total-Zustand der Menschheit der Total-Begriff der neuen Gerechtigkeit entgegengestellt werden soll, gerade hier muß auch *δικαιοῦν* und *ἀπολύτρωσις* in seinem Voll-Sinn gefaßt werden als Begründung eines vom alten wesentlich verschiedenen Zustandes, eines wirklichen Lebensstandes, und so als Einheit eines vom gerichtlichen und moralischen Sündenbann erlösenden Aktes, wodurch eben die Restituirung der verlorenen Herrlichkeit Gottes, das *δοξάζειν* eingeleitet wird. Dies ist dann die vollendete Erlösung, wo Sünde und Tod völlig ausgeschieden ist aus Seele und Leib, aus Natur und Welt. Röm. 8, 18. 23.

V. 25 f. *προέθετο*) nur noch 1, 13 und Eph. 1, 9 = sich vorsetzen. Hier bezieht es sich nicht auf den vorwelt-

lichen Rathschluß, sondern auf das πεφανέρωται und das νυνί V. 21, wovon die ganze Exposition ausgeht; es gehört zu der Beschreibung der Erlösung, wie sie in Christi Person bereits vollzogen wurde und die Gerechtigkeit Gottes zur Phanerose (V. 21), zur factischen Darstellung brachte (εἰς ἔνδειξιν V. 25 f.). So heißt προτίθημι hier nicht: „sich vorsetzen," sondern es heißt: „darstellen," wie Exod. 40, 4, ähnlich θέμενος 2 Kor. 5, 19, wo Niemand daran denken wird, daß Gott für sich das Wort aufgestellt habe, wie hier aus dem medialen προέθετο geschlossen werden will, daß Gott Christum als כַּפֹּרֶת, als Sühnstätte vor sich herausgestellt habe. Eine innere, namentlich geistige Beziehung zum Subject liegt allerdings immer im Medium; aber nicht gerade der subjective Zweck („für sich"), sondern auch der subjective, namentlich geistige Grund, von dem aus oder auf dem die Handlung sich vollzieht. So steht bei θέμενος λόγον 2 Kor. 5, 19 ἐν ἡμῖν mit Beziehung auf die göttlich geistige Gründung des Wortes in den Aposteln; so liegt hier in προέθετο die Beziehung auf die Begründung der Darstellung Christi in der göttlich-geistigen Prothese, vgl. Act. 2, 23: „τοῦτον τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ ἔκδοτον — ἀνείλατε". Die begriffliche Erklärung giebt Luk. 2, 31: ἡτοιμάσας τὸ σωτήριόν σου κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν. — ἱλαστήριον) ist Neutrum vom Adjectiv ἱλαστήριος. Bei den LXX (vgl. Ebr. 9, 5) steht τὸ ἱλαστήριον — aber nicht ἱλαστήριον ohne Artikel, wie hier, — allerdings für den Deckel der Bundeslade (daher an der ersten Stelle, wo es vorkommt, die vollständige Bezeichnung ἐπίθεμα ἱλαστήριον Exod. 25, 17), der als Sühn-

geräth galt, sofern er mit dem Blut der geopferten Thiere besprengt wurde. Dies paßt aber unmittelbar nicht auf Christum, da ein Deckel seinem Begriff nach nicht ein für sich bestehendes Ganzes ist, sondern zu einem von ihm bedeckten Gegenstand gehört. So geht man nun von unsrem *ἱλαστήριον*, nachdem man demselben die Bedeutung von *τὸ ἱλαστήριον*, Sühndeckel, unterlegt hat, weiter fort, nimmt die von ihm bedeckte Gesetzeslade hinzu, um ein selbständiges Ganzes zu bekommen, und nimmt nun wieder die Gesetzeslade für Gnadenstuhl, Sühnstätte, was die Lade selbst, die das Gesetz in sich schloß, nicht war. Allein von diesen Willkürlichkeiten abgesehen, fehlt hier, wie schon bemerkt, gerade der significante Artikel, der bei der Anwendung von *ἱλαστήριον* auf den Gnadendeckel solenn ist. Wenn die Vergleichung Christi mit dem Gnadendeckel, wie Tholuck meint, so nahe liegt, warum hat sie gerade der typisirende Ebräerbrief nicht, der doch bei Christus auf die Vergleichungspunkte mit dem A. Testament so absichtlich eingeht und den Gnadendeckel 9, 5 ausdrücklich aufzählt? Ferner kommt Christus in unsrem Vers in seinem eigenen Blut in Betracht, also selber als das erlösende Sühnmittel, während der Sühndeckel nicht Sühnmittel ist, sondern selber erst entsündigt werden muß und dies durch ein ihm fremdes Accessorium, durch das daraufgesprengte Opferblut. Man vermischt demnach völlig Heterogenes in Ein Bild. Dafür kann man sich nicht darauf berufen, daß Christus im Ebräerbrief ja auch als Opfer und Hoherpriester zugleich dargestellt werde. Denn Opfer und Hoherpriester correspondiren sich als zwei wesentlich zusammengehörige Seiten Einer Total-Anschauung (und jedes

wird für sich entwickelt, nicht zu Einem Bild Beides miteinander verschmolzen). Hier aber soll Christus als das in seinem eigenen Blut entsündigende Opfer combinirt sein mit dem erst durch fremdes Blut zu entsündigenden Deckel; dies ist widersprechend. Ueberhaupt aber hat es hier der Apostel nicht mit der Anknüpfung der Erlösung an jüdische Typik zu thun.*) Der Apostel will vielmehr in unsrer Central-Stelle seinen Gegenstand, die Versöhnung in Christo, in seiner centralsten und allgemeinsten Bedeutsamkeit für Heiden wie Juden fassen. Da ist es doch am natürlichsten, seine Ausdrücke eben in ihrer allgemeinen, für *πάντα τὰ ἔθνη* giltigen Bedeutung zu nehmen. Die allgemeinste Bedeutung für *ἱλαστήριον* ist nun: etwas, was Sühn-Kraft hat, oder zur Sühnung dient; so *ἱλαστήριον μνῆμα* bei Joseph. Ant. Lib. 16, Cap. 1. § 1; *ἱλαστήριος θάνατος* IV Makk. 17, 22. Exod. 25, 17 bei den LXX und bei Philo: *ἐπίθεμα ἱλαστήριον*. So selbständig mit *ἱλαστήριον* der Sühn-Begriff auf den Deckel der Bundeslade (sogar auf den Absatz des Brandopfer-Altars Ezech. 43, 14. 17. 20) übertragen werden kann: eben so selbständig kann auch auf Christum dieser generelle Begriff des artikellosen *ἱλαστήριον* unmittelbar übertragen werden ohne Beziehung auf den Sühndeckel. Namentlich weist unser ganzer Context, indem darin *ἀπολύτρωσις, αἷμα, πάρεσις τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων* zur Sprache kommt, auf den Begriff eines

*) Nicht einmal an den Cardinal-Begriff des Priesterthums knüpft der Apostel an, wie viel weniger an ein unselbständiges Geräthe, wie Sühndeckel, das für die christliche Versöhnungslehre sonst gar nirgends verwendet wird.

sühnenden Opfers, wofür das Wort zwar nicht bei den LXX, die ἱλαστικόν dafür haben, dagegen eben im internationalen, hellenistischen Sprachgebrauch gesetzt wird. Und in unsrem so zu sagen internationalen Brief (1, 5 f.) handelt es sich ja eben um hellenistische Bezeichnungen, nicht um speciell jüdische Opfersprache. In unsrer Stelle kann übrigens ἱλαστήριον auch wie σωτήριον als abstractes Nomen = Sühnung gefaßt werden, was als etwas Permanentes zu προέθετο besser paßt; so heißt Christus 1 Joh. 2, 2 ἱλασμός. Daß aber wohl gesagt werden kann, Gott habe Christum als Sühnopfer oder Sühnung dargestellt, zeigt schon die Grundstelle über Sühnopfer Levit. 17, 11, wo Gott sagt: „ich habe euch das Blut für den Altar gegeben, eure Seelen zu sühnen," vgl. Luk. 2, 30 mit 31. Joh. 3, 16 mit V. 14. vgl. Act. 2, 23. 2 Kor. 5, 18 ff. namentlich V. 21. 1 Joh. 4, 10 ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμόν. Sühnung ist nun Christus geworden in seinem Blut. Das Blut gehört zum menschlichen Natur-Leben wesentlich. Es galt, in Christo auf Grund der real bestehenden, aber depravirten Natur-Verhältnisse neue Natur-Verhältnisse real zu gründen; dies in solcher Weise, daß Erzeigung (ἔνδειξις) der göttlichen Gerechtigkeit darin liege. So gehörte dazu wesentlich, daß die Naturgesetze in Bezug auf Sterben der alten Natur und höheres Leben einer neuen Natur erfüllt wurden. Das alte Naturleben (σάρξ) und sein Sterben concentrirt sich im αἷμα, das höhere unsterbliche Leben im πνεῦμα; Beides vereinigt sich in Christus als dem Mittler zwischen dem Alten und Neuen. Mit der Blut-Vergießung wird nun das Todes-Gesetz gerichtlich vollzogen an der menschlichen σάρξ,

um die es sich handelt, d. h. es wird an dem generellen Natur-Begriff der Sünde, an der Menschen-Natur, wie sie durch die Sünde geworden ist, die Natur-Strafe vollzogen und zwar in ihrer Aeußerlichkeit und Innerlichkeit; denn im Tode concentrirt sich bei dem Menschen und so auch bei Christus, namentlich in der Besonderheit seines Todes zugleich die äußere und die innere, die physische und die psychische Bedrängniß, *θλῖψις καὶ στενοχωρία*. Röm. 2, 9. Dabei muß hinzugenommen werden, daß in Christus nach biblischem Begriff nicht bloß irgend ein menschliches Individuum aus der Menge für Andere sich hingiebt, sondern das organische Haupt der Menschen, sofern einerseits die Menschen ihm als dem Urbild nur nachgeschaffen sind, also urwesentlich ihm angehören, und er andrerseits in ihre *σάρξ* selbständig und real eingegangen ist, und so wieder ihnen wesenhaft angehört. Er vereinigt also auch den Gesammt-Begriff der Menschheit in sich: — es stirbt so nicht nur überhaupt Einer für Alle, sondern dieser Einzige für Alle, und weil dieser Einzige vermöge seines dem Fleisch abgerungenen, pneumatischen Sieges sich in den Besitz des pneumatischen, des unsterblichen Lebens gesetzt hat, hat er in sich für Alle die Menschennatur wieder pneumatisirt und in göttliches Leben verklärt. In ihm ist der Zwiespalt versöhnt. Weiteres über die Bedeutung des Blutes Christi in den dogmatischen Vorlesungen, im Leitfaden der christlichen Glaubenslehre und zu Eph. 1, 7. — *διὰ τῆς**) *πίστεως* und *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* zieht man gewöhnlich als Adverbial-Zusätze zu *προέθετο* oder zu

*) Der Artikel ist vorzuziehen.

ἱλαστήριον. Das Erste sei das subjective Aneignungsmittel, das Zweite das objective Darstellungsmittel (s. de Wette). Von Aneignung ist übrigens bei der Verbindung mit *προέθετο* nicht die Rede, sondern nur von der Darstellung. Es ist aber augenfällig, wennschon allgemein übersehen, daß einander parallel stehen *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* V. 24 und: *διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* V. 25. Letzteres, *διὰ τῆς πίστεως*, gehört also wie Ersteres, *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως*, zu dem Hauptbegriff *δικαιούμενοι*, während *ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον* erläuternde Zwischenbestimmung ist zu *ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Mit *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως* ist die göttliche That in Christo bezeichnet, welche das *δικαιούμενοι* vermittelt, die objective Seite; durch *διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* ist die menschliche Selbstbeziehung hervorgehoben, ohne welche die Einzelnen gar nicht *δικαιούμενοι* sind und werden. Also auch der Begriff des *δικαιοῦν*, wie die Structur von V. 24 f., erfordert wesentlich die Verbindung von *διὰ τῆς πίστεως* mit *δικαιούμενοι*, wie Letzteres auch sonst mit *πίστις* verbunden ist V. 22. 26. 28. 30; 1, 17. Phil. 3, 9. Gal. 2, 16 u. s. w. Und da hier der Glaube als das Mittel einer *δικαίωσις* bezeichnet werden soll, die durch ein *ἱλαστήριον* bewerkstelligt ist, treten als nähere Bestimmung zu *πίστις* eben die Worte *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* hinzu; darin ist gerade die Grundbeziehung zu Christus als Sühnung oder zu dem der *ἀπολύτρωσις* angehörigen *λύτρον* ausgedrückt. *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* ist also bei der Verbindung mit *πίστις* nicht müssig, wie Meyer meint, dagegen aber ist die Verbindung von *διὰ τῆς πίστεως ἐν κ. τ. λ.* mit *προέθετο ἱλαστήριον*, oder

mit *ἱλαστήριον* allein, logisch unstatthaft, denn einmal liegt in *ἱλαστήριον* selbst schon die Darstellung im Blut und eben so die Darstellung der Gerechtigkeit, (für welche Meyer die Hervorhebung des Blutes nöthig findet) und weiter: nicht erst durch den Glauben stellt Gott Christum als Sühnung auf, sondern diese Aufstellung ist eine objective That, unabhängig vom Glauben. 1 Joh. 2, 2. Röm. 4, 25. 2 Kor. 5, 19. 21. Grammatisch aber ist die durch den Zusammenhang gebotene Verbindung von *διὰ τῆς πίστεως* mit *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* gar nicht anzufechten, denn auch sonst findet sich die Verbindung von *πίστις* mit *ἐν*, um die innere Basis des Glaubens zu bezeichnen; so Eph. 1, 15: *τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ;* Kol. 1, 4: *τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ;* Gal. 3, 26: *διὰ τῆς πίστεω; ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Vgl. Winer § 19, 2; 7. Ausgabe § 20, 2. Freilich ist hier in der parallelen Verbindung des V. 24 nach *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως* noch der Artikel *τῆς* wiederholt dagegen nach *τῆς πίστεως* nicht; allein ebenso ist Eph. 1 und Kol. 1 *τὴν πίστιν* mit *ἐν τῷ κυρίῳ* ohne nochmalige Setzung des Artikels verbunden, während zunächst dabei nach *τὴν ἀγάπην* der Artikel steht. Was aber den Begriff selbst betrifft: „Glaube, der im Blute Christi Jesu innehaftet," so ist diese Verbindung völlig gerechtfertigt, wenn die ganze *διαθήκη* in Christo eine *διαθήκη ἐν τῷ αἵματι* (Luk. 22, 20) heißen kann, wenn die *ἀπολύτρωσις* eine *ἀπολύτρωσις διὰ τοῦ αἵματος* ist (Eph. 1, 7) und wenn die Gläubigen *δικαιωθέντες ἐν τῷ αἵματι* sind. Röm. 5, 9.*) — *εἰς ἔνδειξιν τῆς*

*) Ja gerade dieser specifischen Bestimmung des rechtfertigenden

δικαιοσύνης αὐτοῦ) gehört wie *διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* zu demselben Haupt-Begriff, also zu *δικαιούμενοι* V. 24 mit allen den anderen daran geknüpften näheren Bestimmungen. Es bezeichnet Zweck und Resultat der gerade so erfolgenden Rechtfertigung. Durch sühnende Erlösung und durch einen darin haftenden Glauben*) wurden sie gerechtfertigt eben zur Erzeigung der göttlichen Gerechtigkeit. Gerade die Gerechtigkeit Gottes, von der es V. 21 hieß: *πεφανέρωται*, ist hier als Gegenstand der *ἔνδειξις* genannt. — *ἔνδειξις* ist wieder nicht ein bloßes Verkündigen, sondern das wirkliche Erweisen, das factische Erzeigen, vgl. 2 Kor. 8, 24 *ἔνδειξις τῆς ἀγάπης*. Die Worte sind V. 26 wiederholt mit bloßer Abänderung der Präposition und augenfällig ist (obgleich wieder allgemein übersehen), daß *προγεγονότων* bei der ersten *ἔνδειξις* und *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* bei der zweiten sich correspondirenden. Das ist ein Fingerzeig. Eine

---

Glaubens bedarf es hier in unsrer Central-Stelle um so mehr, da vor der Blutvergießung Christi, vor seinem Sühntod bereits ein Glaube an ihn statthatte, der aber eben, weil er noch nicht *πίστις ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ* war und sein konnte, auch noch nicht unmittelbar rechtfertigte, zum Theil sogar gerade beim Blut-Thema (in der Rede des Herrn Joh. 6) abbrach, noch keine *πίστις ἐν τῷ αἵματι* werden wollte.

*) Wie sehr die Theologie über den Rechtfertigungs-Begriff im Unklaren ist, zeigt sich auch hier wieder schlagend in den verschiedenartigsten Deutungen der *δικαιοσύνη θεοῦ*: Wahrhaftigkeit (Ambrosius, Beza), Heiligkeit (Neander), Güte (Theodoret rc.), gerechtmachende Gerechtigkeit (Augustin), richterliche Gerechtigkeit (Meyer); daher auch die Verlegenheit, was mit dem doppelten *εἰς* und *πρὸς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης* anzufangen sei, und die Schwankungen in Bezug auf die Construction. Wenn man immer wieder gerade in den Hauptstellen nicht ins Klare kommt, so ist dies der sicherste Beweis, daß es im Fundament, im Hauptbegriff fehlt, im Begriff der Gerechtigkeit Gottes und der Rechtfertigung.

bloße Wiederholung der ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης, um das Weitere, εἰς τὸ εἶναι κ. τ. λ. anfügen zu können, entspricht schon nicht der Gedanken-Gedrungenheit des paulinischen Styls, namentlich, wo es sich, wie hier, um die Grundzüge des innersten Christenthums-Kernes handelt. Vor Allem ist zu beachten, daß es in unsrem Context von V. 21 an eine Offenbarungs-Handlung und -Anstalt der göttlichen Heils-Gerechtigkeit gilt in doppelter Beziehung, einmal gegenüber einem aufzuhebenden Straf-Zustand (vgl. mit πάντες ἥμαρτον V. 23 ὑπόδικος κόσμος V. 19), aber auch gegenüber einem sittlichen Natur-Mangel, den der Apostel ja eben vom Heidenthum und Judenthum so ausführlich nachgewiesen hat mit dem Schluß V. 9: πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι, und zuletzt V. 23 in ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ zusammengefaßt hat. Würde nun das auf dieses reale Verhältniß der Menschheit sich beziehende δικαιοῦν V. 23 f. die sittlichen Grund-Bestimmungen der δικαιοσύνη übergehen oder umgehen, so wäre es wieder nur Nachsicht, πάρεσις τῶν ἁμαρτημάτων, nicht eine ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης, die in der Jetztzeit wegen jener πάρεσις eintreten sollte, vgl. Bengel, Gnomon zu 3, 20: ‚peccatum involvit et reatum et vitium: itaque justitia dicit oppositum utriusque: — qui justificatur, traducitur a peccato ad justitiam, id est: et a reatu ad innocentiam, et a vitio ad sanitatem; — neque est notio duplex, sed simplex'. Vgl. auch K. H. Rieger's Betrachtungen zum N. Testament. — πάρεσις gehört in dieselbe Begriffs-Sphäre mit ἄφεσις, ist aber nicht identisch damit. ἄφεσις ist die wirkliche Entlassung der Sünde aus der Straf-Verhaftung;

πάρεσις ist das bloße Vorbeilassen der Sünde, das Nicht-Notiznehmen davon, vgl. Act. 17, 30 ὑπεριδεῖν, vgl. auch Ebr. 8, 9 ἀμελεῖν, sich nichts darum annehmen. Dieses Uebersehen ist aber hier nach πάντες ἥμαρτον V. 23 nicht auf die Juden einzuschränken (Philippi), sondern ist allgemein zu nehmen, wie Act. 17, 30, vgl. 14, 16. Das frühere Nicht-Beachten der Sünden schließt nun zweierlei in sich: zunächst, daß Gott sie nicht gerichtet und gestraft hat, wie sie es nämlich verdienten;*) so παρίημι Sir. 23, 2. Dann aber auch, daß er eben damit ihnen den Lauf ließ, sie voll sich entwickeln ließ: ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία 5, 20 vgl. 1, 24 ff. 2, 4 f. und Act. 14, 16.**) Beides, das ungestrafte und das ungehemmte Hingehenlassen der Sünden, ihre πάρεσις, hat seinen Grund ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, darin, daß Gott an sich hält, ἀνέχει, vgl. 2, 4.***) Diese vorchristliche πάρεσις also machte eine Erweisung der Gerechtigkeit nothwendig in doppelter Beziehung: einmal das straflose Hingehenlassen der Sünden entspricht nicht der richtenden und vergeltenden Heiligkeit und Gerechtigkeit; und eben so das ungehemmte Hingehenlassen der Sünden entspricht nicht den sittlichen Grund-Bestimmungen der Gerechtigkeit, nicht ihrem ordnenden oder organisatorischen Begriff,

---

*) Die vorkommenden Bestrafungen waren nur relative, durch Schonung modificirte, nicht nach dem Princip der Vergeltung bestimmte, nicht ἐκδίκησις.

**) Daher auch Act. 17, 30 gegenüber dem bisherigen Uebersehen der Sünde nun, wo dieses Uebersehen aufhört, die μετάνοια gefordert ist.

***) Ob ἐν τῇ ἀνοχῇ mit πάρεσιν unmittelbar, oder mit προγεγονότων ἁμαρτημάτων verbunden wird, ändert an der logischen Beziehung nichts.

für welchen das strafrichterliche Element nur Mittel zum Zweck ist. Beides erfordert eine *ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης θεοῦ*. Nach beiderlei Seiten stellte sich dann die Gerechtigkeit Gottes eben in Christus in's Licht:

1. nach ihrer negativen oder strafrechtlichen Seite, indem in der Darstellung Christi als *ἱλαστήριον*, als Sühnung, das Gericht über die menschliche Sünde objectiv zu seinem vollen Recht kommt und zwar in ihrem generellen Natur-Begriff, in der *σάρξ* als der Basis der einzelnen Sünden; subjectiverseits aber ist die Bedingung der Rechtfertigung ein Glaube, welcher eben dem Blut Christi innehaftet, d. h. ein in dies Gericht über die Sünde eingehender Glaube 8, 3 mit V. 1. Cap. 6, 3. 5. 7: *ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας*.

2. Nach der positiven oder organisatorischen Seite stellt sich Gottes Gerechtigkeit in Christus in's Licht, indem die Sühnung zugleich Erlösung ist (s. zu *ἀπολύτρωσις* V. 24), d. h. sie ist das Mittel einer aus dem Sein unter der Sünde (V. 9), aus dem gerichtlichen und sittlichen Sündenbann (V. 19 f.) befreienden Gerechtigkeit Gottes, aber auch das nur in Voraussetzung der *πίστις Ἰησοῦ* V. 26 vgl. 22. Ist nun durch Darstellung Christi als Sühnung die bezweckte Erzeigung der göttlichen Gerechtigkeit in Bezug auf die *πάρεσις τ. προγεγονότων ἁμαρτημάτων* erreicht, so wird in der damit begründeten Erlösung die in der Jetztzeit beabsichtigte Erzeigung der göttlichen Gerechtigkeit vermittelt. In welchem Sinn diese gemeint ist, erklären eben die dem *πρὸς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης* parallel stehenden Schlußworte *εἰς τὸ εἶναι κ. τ. λ.* Sie sind also keine bloßen An-

hängsel, sondern erklären den Gerechtigkeitsbegriff, welchen die in der Jetztzeit, d. h. in der christlichen φανέρωσις (V. 21) erfolgende ἔνδειξις τ. δ. in sich schließt.*)

— εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα.**) Es erhellt aus dieser den Worten πρὸς ἔνδειξιν κ. τ. λ. beigesetzten Erklärung deutlich, daß Paulus unter der evangelischen Gerechtigkeit Gottes nicht bloß eine Gerechtigkeit meint, die vor Gott gilt, sondern wie schon 1, 17, etwas Gott Eigenschaftliches in seiner Wirkung auf die Menschen. εἶναι αὐτόν neben dem activem δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως

*) Es liegt nun noch die Frage nahe, wie es kommt, daß neben der Beziehung Gottes zu den vorchristlichen Sünden, wie sie in πάρεσις ausgedrückt ist, dennoch auch schon vor der neutestamentlichen Erlösungs-Anstalt von ἄφεσις die Rede ist, von wirklicher Sündenvergebung? — Um dies zu verstehen, ist zu bedenken, daß die Sünde eine doppelte Beziehung hat, einmal als Verletzung der zeitlichen Weltordnung Gottes für dies irdische Leben, und dann als Verletzung der in jener innerlich angelegten und vorbereiteten Weltordnung Gottes für das jenseitige Leben, wie diese namentlich im A. Testament vorbereitet war. Vor der Offenbarung in Christus und ohne sie giebt es nur zeitliche Vergebungen wie zeitliche Bestrafungen und zeitliche Verbesserungen der Sünde. Aber damit ist die Sünde weder nach ihren in die Ewigkeit reichenden Folgen, nach der Verdammniß aufgehoben, noch in der ewigen Entwicklung ihrer Unnatur, ἀνομία. Die Gerechtigkeit Gottes in ihrer absoluten Beziehung zur Welt ist weder nach ihrer strafrechtlichen, noch nach ihrer organisatorischen Seite in Wirksamkeit und in's Licht gestellt, und ehe dies geschieht, ist eben so wenig dem Glauben eine ewige Erlösung vermittelt, die das himmlische Heiligthum, das ewige Leben eröffnet, als dem Unglauben vor der Offenbarung in Christo und ohne sie eine ewige Entscheidung seines Schicksals, eine ewige Verdammniß schon zugetheilt wird. Vgl. Ebr. 9, 11—15. 24. 10, 26 - 31. 11, 39 f. mit Act. 10, 43. Mark. 16, 15 f. 3, 29.

**) Uebersetzt man nach neuerem Vorschlag: „daß er sei gerecht, auch indem er rechtfertigt" — so ist tautologisch wiederholt, was von der Rechtfertigung schon mit πρὸς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης gesagt ist.

Ἰησοῦ premirt eben das eigene Sein*) Gottes in Verbindung mit einem entsprechenden Wirken Gottes, und das *δικαιοῦν* erscheint als ein solches, das dem eigenen Gerechtsein Gottes conform ist und conform macht. An etwas Anderes, als an ein Wirken, das der genannten göttlichen Eigenschaft conform mache, würde Niemand denken, wenn es hieße: zur Erzeigung seiner Weisheit, daß er selber weise sei und weise mache. In *δικαιοῦν* subjectivirt sich die Gerechtigkeit Gottes als das *αὐτὸς δίκαιος*. Wie Gott in der Erlösungs-Anstalt objectiv sich als *αὐτὸς δίκαιος* erzeigt, oder die *δικαιοσύνη* als seine Eigenschaft herausstellt, indem er als richtender Vergelter und als neu ordnender Gesetzgeber, als Neubeleber das Recht feststellt, so will er auch in der subjectiven Handlung am Glauben, im *δικαιοῦν* als *αὐτὸς δίκαιος* erscheinen d. h. als einer, der vermöge des Glaubens den Sünder so in's Recht stellt, daß er zugleich im Sünder das Recht feststellt. Eben daher kommt sogleich V. 27 der Glaube auch als ein Gesetz zur Sprache, er wird also mit dem alten Gesetz unter Einen Begriff gefaßt, was bei der bloß richterlichen Auffassung des *δικαιοῦν* und der Glaubens-Gerechtigkeit rein zusammenhangslos ist, da dem Gesetzes-Begriff eben der ethische Begriff der Gerechtigkeit zu Grunde liegt, vgl. V. 31. So erscheint Gott als der, der den Gläubigen nicht durch bloße Amnestie, sondern ganz im gesetzlichen Weg der Gerechtigkeit aus dem Sünderstand mit seinem Todesgericht versetzt in den Gerechtenstand mit seinem Leben, so daß dieser die Gerechtig-

---

*) *εἶναι* ist aber wieder das von der *ἔνδειξις* abhängige Sein, das Sein der Erscheinung für die Erkenntniß, das offenbare Sein, vgl. *γίνεσθαι*. V. 4.

keit Gottes selber für sich hat und in sich hat, indem er sie auf Grund der Sühnung und seines Glaubens als Erlösung hat. — τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ) ist die gleiche Wendung wie 2, 8: οἱ ἐξ ἐριθείας; eben so bei Johannes: ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας. ἐκ weist immer auf eine Causalität hin, in Verbindung mit geistigen Begriffen auf eine innere Causalität. Wo nun der Glaube Jesu die innere Causalität bei einem Menschen ist, ist derselbe das den Menschen innerlich Bestimmende, das ihn Beseelende; der Mensch ist ἐκ πίστεως Ἰησοῦ. — πίστις Ἰησοῦ nur noch Apok. 14, 12; eben diese Singularität spricht für die Echtheit; aus V. 22 wäre auch Χριστοῦ mit hereingekommen. Ἰησοῦ umfaßt wieder den Gegenstand und Urheber (vgl. zu V. 22), wie denn Apokal. 14, 12 πίστις Ἰησοῦ gleich dem parallelen Genitiv τοῦ θεοῦ bei ἐντολάς auch den Urheber bezeichnet, vgl. ibid. 12, 17. Also: ein Glaube an Jesum gemäß dem von Jesu herstammenden Glauben, demnach auch ein demselben ähnlicher Glaube. Ebr. 12, 2: ἀφορῶντες εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν.

V. 27 stellt die christliche Glaubens-Gerechtigkeit gegenüber der namentlich jüdischen Selbst-Bevorzugung, wie sie sich auf ihren Gesetzes-Besitz und ihre Legalität stützt, vgl. V. 29 mit 2, 17. 23. — καύχησις) nicht = Ruhm — dies ist καύχημα, der wirkliche Vorzug 4, 2 —, sondern die Handlung des Rühmens, wo man sich selber einen Vorzug beilegt, wie namentlich die Juden.*) — νόμου) wieder ohne Artikel,

*) Den Rühm (καύχημα) schloß das Gesetz selber aus, in seiner Bedeutung erkannt; aber das Rühmen fand in Wirklichkeit bei den Juden statt, sofern diese im Besitz Gottes als Gottes Israels und im Besitz

also im allgemeinen Sinn, und zwar, da τῶν ἔργων darunter subsumirt ist, ist es sittliche Norm. Vgl. 9, 31. Gal. 3, 21. νόμος τῶν ἔργων ist ein Gesetz, das als sittliche Norm Werke vorschreibt, von diesen also die Gerechtigkeit des Menschen abhängig macht (V. 20. 2, 13. Vgl. 10, 5. Gal. 3, 12); νόμος πίστεως ist da, wo Glaube als sittliche Norm vorgeschrieben und so von ihm die Gerechtigkeit abhängig gemacht wird. Und ist ἔργον die selbstthätig hervorgebrachte Leistung oder das aus eigener Kraft durch eigenes Thun Bewirkte, so ist πίστις die Hingebung an eines Anderen, resp. an Gottes Kraft und Thun und die Hinnahme des von Gott Bewirkten, eines Werkes Gottes. Was auf Glauben hin zu Theil wird, ist freies Geschenk, Gnade (V. 24); was auf eigene Leistung hin zu Theil wird, ist schuldige Gegenleistung, verdienstliche Belohnung. 4, 4. Hier ist Möglichkeit des Rühmens, dort ist sie gar nicht. Eph. 2, 9. 1 Kor. 1, 29 ff.

Nach dem Glauben nun, nicht nach den Werken, normirt sich (νόμος πίστεως) die göttliche Gerechtstellung der Menschen in Christo principiell; denn nur vom Glauben als ihrer Grund-Bedingung geht sie aus eben als Gnade (V. 30.

---

seines Gesetzes selber den Heiden den Weg der Gerechtigkeit erschließen zu können glaubten, statt mit den Heiden die Gerechtigkeit erst suchen und finden zu müssen in einer auf Aller Sünde berechneten Heils-Anstalt der Gerechtigkeit. 3, 20—23. 10, 2 f. Diese καύχησις nun konnte gar nicht mehr stattfinden, wo das Glaubens-Gesetz eintrat; denn dieses geht eben davon aus, daß alle menschliche Gesetzesleistung ungenügend ist für den göttlichen Gerechtigkeits-Begriff, und macht den Gerechtigkeits-Begriff abhängig von einer durch Sühnung vermittelten Gerechtigkeits-Anstalt und von der gläubigen Hinnahme ihrer Erlösungs-Gabe als eines freien Geschenks. V. 24—26.

1, 17: ἐκ πίστεως), nicht von den schon vorhandenen oder nicht vorhandenen sittlichen Werken als Gegenleistung derselben; und nur in den Glauben (εἰς πίστιν V. 22 und 1, 17) geht sie ein mit ihrem eigenen Wesen, ein mit ihrer δικαιοσύνη, mit der in Christo realisirten Gerechtigkeit, so daß sie damit auch des Menschen Gerechtigkeit in eigenen Werken begründet (6, 12—14. 18 f. Eph. 2, 8—10), statt daß bei der Werke Gesetz erst die menschlichen Werke des Menschen Gerechtigkeit begründen. So bildet auch die werkthätige Gerechtigkeit beim Gerechtfertigten keinen Selbst-Ruhm mehr, weil sie in ihrer neuen Eigenthümlichkeit nur Frucht des göttlichen δικαιοῦν ist, nicht Ursache desselben, und weil sie immer nur im Glaubens-Zusammenhang mit der göttlichen Sühnung, nicht unmittelbar für sich, zu Recht besteht; also nach gottesrechtlich begründetem Gnaden-Recht, nicht nach menschlich erworbenem Gesetzes-Recht.

V. 28 faßt das summarische Resultat zusammen, daher οὖν, nicht γάρ die rechte Lesart ist. — λογιζόμεθα), vgl. zu 2, 3; hier ist es deutlich: etwas schlußmäßig oder mit Grund feststellen, nicht nur: dafür halten als Meinung. — χωρίς) ist wie V. 21 = getrennt, abgesehen. Hier, wie V. 21, handelt der Apostel von dem Mittel, wodurch der Mensch aus dem bisherigen Sündenstand in den Gnadenstand versetzt werde, nicht aber von dem, was als Wirkung, als Frucht des Gnadenstandes in Betracht kommt. Die guten Werke sind ausgeschlossen als Mittel und Grund des Gnaden-Anfangs oder der principiellen Rechtfertigung, und so immer wieder bei neuer Sünden-Vergebung und Gnaden-Begabung. Und in dieser nächsten Text-Beziehung ist Luthers:

„allein durch den Glauben" zu rechtfertigen als Erklärung. Keineswegs aber sind die Werke ausgeschlossen als Folge der einmal geschehenen Rechtfertigung, worauf Cap. 6 eingeht, und eben so wenig als nothwendiges Requisit der endlichen Schluß-Rechtfertigung am Gerichtstag, was 2, 6 f. 10. 13. 16 festgestellt ist. Die Werke der Gerechtfertigten sind wesentliche Lebensäußerung und moralische Bewährung des Glaubens selber, in welchem die Rechtfertigung begründet ist; sie sind nun als solche Wirkung oder im principiellen Sinn nicht mehr Gesetzes-Werke, sondern Glaubens-Werke; dagegen materiell ist es eben der Inhalt des Gesetzes, der in den Glaubens-Werken zur Erfüllung kommt. 8, 4, vgl. 3, 31. Wo also nach eingetretener Rechtfertigung die möglichen Werke ausbleiben oder aufhören, daß es heißt πίστις χωρὶς ἔργων (Jak. 2, 20), da zeigt sich der Glaube selber als todt oder kraftlos und inhaltsleer, als leerer Schein, und damit fällt auch die vom Glauben bedingte Rechtfertigung. Darum sind die Werke, die für den Eintritt der Rechtfertigung außer Rechnung bleiben, für den Bestand und die Vollendung derselben bedingend als Lebensäußerung des Glaubens. 2, 6 f. 13. 6, 6 f. 2 Kor. 13, 5. vgl. V. 2 und 12, 20 f. 6, 1 ff. Gal. 2, 17.*) 5, 5 f. Phil. 3, 9—11. 1 Theff. 3, 5 ff. 2 Theff. 1, 11 f. (πληροῦν ἔργον πίστεως ἐν δυνάμει). Tit. 2, 14 ff. 3, 8. Ueber seine Text-Beziehung hinaus

*) Dort weist der Apostel gegenüber dem δικαιοῦσθαι οὐκ ἐξ ἔργων auf die moralische Unmöglichkeit hin, daß mit dem Glauben ein Sündenleben sich vertrage, vielmehr die Lösung vom Gesetz vollziehe sich nur durch Mitgekreuzigtsein mit Christus (V. 19), persönliches Eingehen in seinen Tod, das eine persönliche Lebens-Verbindung mit ihm zur Folge habe.

verstanden führt daher das lutherische „allein durch den Glauben wird der Mensch gerechtfertigt" zu Mißverstand.

V. 29 f. Uebersetzung: **„Oder gehört Gott Juden allein an, nicht auch Heiden? Gewiß, auch Heiden (V. 30), sofern Einer ist der Gott, welcher gerecht machen wird Beschneidung von Glauben aus und Vorhaut durch den Glauben hindurch."**

V. 29 f. Ueber die verschiedene Verbindung der *πίστις* durch *ἐκ* mit *περιτομή* und *διά* mit *ἀκροβυστία* vgl. V. 22. Bei der *περιτομῇ*, beim Bundesvolk war *πίστις* im Allgemeinen (daher ohne Artikel) vorhanden, sofern das ganze Bundesverhältniß Glauben als wesentlichen Bestandtheil mit sich führte, und es bildete solcher Glaube den Ausgangspunkt (*ἐκ*); bei den Heiden dagegen bildet die durch das Evangelium erzeugte bestimmte christliche *πίστις* (daher der Artikel) das Mittel (*διά*) des *δικαιοῦν*. Der Gedanke im Allgemeinen ist: Wenn Gesetzes-Werke im jüdischen Sinn, namentlich auch die Beschneidung (vgl. Act. 10) das Mittel wären, einen sündigen Menschen vor Gott gerecht zu machen, so wäre die Gerechtigkeit bloß Juden zugänglich, Heiden aber nicht. Nach dem Fundamental-Begriff aber von der Einheit Gottes muß der Eine Gott Heiden wie Juden angehören, und muß so auch die Gerechtigkeit in einer Weise vermittelt sein, welche den der Beschneidung, der alten Bundes-Vorzüge entbehrenden Heiden sie eben so zugänglich macht, wie den Juden, — das ist der Glaube. — *δικαιώσει*) das Futurum bezeichnet nicht Gegenwärtiges, noch eine bloße Schlußfolgerung, noch die Rechtfertigung im künftigen Gericht, wo es nach Cap. 2 *κατὰ ἔργα* geht, sondern die Handlung, wie

sie von dem νῦν καιρός aus unter Juden und Heiden noch in der Entwicklung begriffen ist und in der Zukunft ihren beständigen Fortgang hat. Vgl. Winer § 40, 6 S. 263.

V. 31. Uebersetzung: „Gesetz an und für sich (νόμος ohne Artikel im generellen Sinn, seinem wesentlichen Begriff nach) heben wir also auf durch den Glauben? Das sei ferne! sondern Gesetz stellen wir fest."

V. 31. ἱστάνομεν) ἱστάναι ist nicht nur „stehen lassen," sondern „stehen machen," etwas aufstellen, daß es steht, Bestand hat, hier im Gegensatz zu καταργεῖν, daß es in Kraft und Wirksamkeit gesetzt wird. So Ebr. 10, 9; dem Gedanken nach vgl. Matth. 5, 17 f. Gal. 3, 21. Bei der bloß judiciellen Auffassung der Rechtfertigung, wie sie im Bisherigen gewöhnlich durchgeführt wird, fehlt nun aller Zusammenhang für die Behauptung, daß trotz der Ausschließung der Gesetzes-Werke beim Rechtfertigungsakt das Gesetz selber, das eben werkthätigen Gehorsam fordert, also das Gesetz im sittlichen Sinn, nicht außer Wirksamkeit gesetzt werde, sondern durch den Glauben wirksam gemacht werde. Wie hilft man sich nun? Man reißt den Vers vom Zusammenhange mit dem Voraufgehenden los und versteht νόμος vom Gesetzbuch, oder von den alttestamentlichen Schriften überhaupt mit Berufung auf V. 19, und läßt den Apostel sagen: durch den Glauben werde das A. Testament bestätigt, nicht aufgelöst, sofern nämlich Cap. 4, mit dem der Vers dann verbunden wird, an Abraham und aus Psalmstellen nachgewiesen werde, schon im A. Testament sei die Rechtfertigung durch den Glauben enthalten. Dagegen spricht 1. schon das, daß 4, 1, wenn dies Cap. die vorangestellte Behauptung beweisen sollte, mit γάρ beginnen müßte, statt mit einer Folgerung: τί οὖν

ἐροῦμεν. 2. In 3, 19 und 21, wo das alttestamentliche Gesetz berücksichtigt ist, ist es, wie schon 2, 13—14, durchgängig mit ὁ νόμος bezeichnet; dagegen gerade der artikellose νόμος ist durchaus im Sinn der gesetzlichen Norm überhaupt oder des Sittengesetzes gebraucht: V. 20 διὰ νόμου, V. 21 χωρὶς νόμου gegenüber von ὁ νόμος λέγει (19) und ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν (V. 21), vgl. V. 27 f. διὰ ποίου νόμου. In dieser Beziehung fragt es sich also, ob durch die Glaubens-Rechtfertigung mit Ausschluß von Gesetzes-Werken das Gesetz als sittliche Norm aufgehoben oder festgestellt sei. Der Apostel sagt „festgestellt," und folgert dies durch οὖν aus dem Vorhergehenden. Die Feststellung des sittlichen Gesetzes, die Inkraftstellung desselben ist nun aber nicht identisch mit seiner werkthätigen Erfüllung; damit verwechseln es auch die, die νόμον im sittlichen Sinn nehmen, sondern die Feststellung ist die Voraussetzung der Erfüllung. Der Apostel sagt nur, daß er durch seinen Glaubens-Begriff — wenn auch bei demselben Gesetzes-Werke, sittliche Werke keine rechtfertigende Bedeutung haben — dem Gesetz selbst seine Geltung, sein Recht auf Erfüllung nicht nehme, vielmehr ihm eben zu Kraft und Geltung verhelfe. Wiefern? Dies muß, vermöge der Verbindung von ἀλλά mit οὖν (vgl. V. 27), eben aus dem Vorhergehenden als richtige Folgerung sich ergeben. Es ergiebt sich dies auch vollkommen aus dem vorhergehenden Glaubens- und Rechtfertigungs-Begriff, wenn man nur den vom Apostel gebrauchten Worten δικαιοσύνη und δικαιοῦν, ἀπολύτρωσις und πίστις ihren vollen, auch positiven Begriff läßt, namentlich mit Festhaltung des 1, 16 f. an die Spitze gestellten Grund-Gedankens.

1. Objectiv ist für den Glauben das Gesetz als sittliche Norm in seiner Kraft eingesetzt, sofern gegenüber dem bisherigen ungestraften und ungehemmten Fortgang der Sünde (*πάρεσις*) oder gegenüber der gerichtlich und moralisch unvollkommenen Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit nunmehr in der Gerechtigkeits-Offenbarung in Jesu Christo das Gesetz als unerläßliche Norm zur Kraft und Geltung kommt sowohl in der vollen richterlichen Schärfe der die Gnaden-Anstalt vermittelnden Sühnung, dem *ἱλασμός*, als auch in der moralischen ihrer Erlösung, vgl. zu V. 24. Aber auch

2. subjectiv kommt durch den Glauben das Gesetz zur Kraft und Geltung, indem diese objective Offenbarung der Gottes-Gerechtigkeit für den Menschen nur sich subjectivirt unter der Bedingung eines Glaubens, welcher im Blute Jesu und im Glaubens-Vorbild Jesu haftet (Vgl. zu *πίστις ἐν τῷ αἵματι* V. 25 und zu *πίστις Ἰησοῦ* V. 22 u. 26); und zwar subjectivirt sich die Offenbarung auf Grund des Glaubens eben als die Einheit eines sühnenden und erlösenden *δικαιοῦν*. Man kann also nicht sagen, daß die Glaubens-Gerechtigkeit (Hofmann) gar kein Verhalten des Menschen involvire, sondern nur ein Verhältniß, und zwar nur ein äußeres Rechts-Verhältniß Gott gegenüber. Einmal ist die von der Gnade zum Gesetz gemachte *πίστις* als *πιστεύειν* ein eigenes Verhalten des Menschen, ein sich selber an und in Christo richtendes und Gott in Christo sich ergebendes Verhalten, also ein sittliches Thun. Damit ist eben ein der Gnaden-Gerechtigkeit Gottes entsprechendes spontanes Verhalten des Menschen selbst zu Grunde gelegt, nicht nur ein Gnaden-Handeln Gottes, das vom Werth oder Unwerth des

subjectiven Verhaltens abstrahirte, wenn es schon von Gesetzes-Werken abstrahirt. Indem dann auf das gläubige Verhalten hin die Gerechtigkeit Gottes in den Menschen eingeht (nicht über ihm schwebt) eben sühnend und erlösend oder als *δύναμις εἰς σωτηρίαν*, ist damit statt eines bloßen äußerlichen Rechts-Verhältnisses ein neues inneres Lebens-Verhältniß gesetzt aus Gott und zu Gott (*ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται* 1, 17), so daß der Glaube nun selber als ein neues sittliches Lebens-Gesetz im persönlichen Verhalten wirksam wird (sich wirksam macht in Liebe Röm. 5, 5. Gal. 5, 6), und so Gesetzes-Erfüllung vermittelt. 2, 26 ff. 13, 8—10. Daß aber diese neue Gesetzes-Aufrichtung und die dadurch begründete und ermöglichte Erfüllung im Geiste ihr Princip habe, ist eben dort 2, 29 für alle Sachverständigen schon gesagt, und wird dann 8, 2 ff. ausgeführt. Daher verbindet auch Ebr. 10, 15 ff. mit der Sündenvergebung eben eine innere Gesetzgebung, eine organisatorische Gesetzgebung im Herzen als die Eigenthümlichkeit des neuen Bundes im Unterschied von der alten äußeren Gesetzgebung und Sündenvergebung.*)

*) Der Apostel redet freilich in diesem ganzen Abschnitt, ja im ganzen Brief, nur in kurzen, prägnanten Worten, aber er schreibt auch nicht an Leute, die den ersten Unterricht im Christenthum empfangen sollen, sondern an eine Gemeinde mit entwickeltem erkenntnißreichem Glauben, wie schon aus 1, 8—12 erhellt, vgl. noch die ausdrückliche Erklärung 15, 14 f. So setzt er denn namentlich auch eine Bekanntschaft mit dem Alles entscheidenden Glaubens-Begriff voraus, wofür dann bloße Andeutungen genügen. Für Paulus ist auch nicht das Leid über die Strafe nur, über Verdammniß und das Verlangen, der Schuld und Strafe enthoben zu werden, das Nächste oder der Grundton des bußfertigen Herzens, sondern eben das Leid über das moralische Elend, worin jenes wurzelt, über das Gefangensein im Bann des fleischlichen Ichs, und das Verlangen nach Erlösung von diesem sittlichen Todes-Elend. Röm. 7, 14 ff. Ihm ist auch eben so der rechtfertigende Glaube in seinem Anfang wie in seinem Fort-

Excurs. Vergleichung des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs mit dem schuldogmatischen.

Vergleichen wir mit der paulinischen Ausdrucksweise in Bezug auf die Gerechtigkeit des Glaubens die schuldogmatische, so findet diese merkwürdigerweise sich veranlaßt, die paulinische Ausdrucksweise zu vermeiden und ihr eine andere abschwächende zu substituiren. Den paulinischen Ausdruck: sein Glaube wird dem Menschen zur Gerechtigkeit angerechnet (4, 5. 9. 24 f.) corrigirt sie in die objective Wendung: das Verdienst oder die Gerechtigkeit Christi wird dem Menschen angerechnet; der Glaube werde nur metonymice, dependenter, überhaupt „uneigentlich" zugerechnet; Paulus aber sagt gerade das angeblich Uneigentliche allein, und das sogenannte Eigentliche der Dogmatik: Christi Verdienst werde zugerechnet, sagt er gar nie. Woher doch eine solche constante Differenz? Ja, nehmen wir den weiteren paulinischen Sprachgebrauch dazu: V. 28 verbindet er *δικαιοῦσθαι* mit *πίστις* im Dativ, gerade wie V. 24 mit der *χάρις τοῦ θεοῦ*, die als Ursache der Rechtfertigung gedacht wird. Noch mehr: wie er sagt: *δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ*, so scheut er sich auch nicht zu sagen: *δικαιοῦσθαι, δικαιοσύνη* u. s. w. *ἐκ πίστεως* und dies zehnmal: 3, 30. 5, 1. Gal. 2, 16. 3, 8. 24. Röm. 1, 17. 9, 30. 32. 10, 6. Gal. 5, 5. Dagegen *διὰ πίστεως*, das die Dogmatik für ihre Abschwächung der paulinischen Bedeutung des Glaubens eben premirt und eigentlich allein zuläßt, hat er in Ver-

---

gang eine *ὑπακοή*, die durch die *ἀκοή* des göttlichen Worts ermöglicht und bewirkt ist, er ist ihm eine ethische Herzens-Hingebung mit praktischer Wirkung 1, 5. 6, 16. 10, 10. 14—16.

bindung mit δικαιοῦσθαι, δικαιοσύνη nur fünfmal Röm. 3, 22. 25. 30. Gal. 2, 16. Phil. 3, 9, vgl. noch Eph. 2, 8; und was soll, wenn δικαιοῦν „für gerecht erklären" heißt, der Ausdruck für einen Sinn haben: Gott erkläre für gerecht durch den Glauben. Die Grund-Bedeutung von ἐκ ist nun, daß es von Gegenständen steht, die aus dem Innern Eines hervorkommen, daher steht es übertragen von der Quelle und Ursache, aus der Etwas hervorgeht, daher auch die Verbindung ἐκ τῶν λόγων σου δικαιωθήσῃ Matth. 12, 37, ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη Röm. 4, 2, und zu ἐξ ἔργων δικαιοῦσθαι bildet ἐκ πίστεως δικαιοῦσθαι den unmittelbaren Gegensatz Gal. 2, 16. vgl. auch Röm. 3, 30 mit 20. Für alle diese parallelen Ausdrücke liegt eine und dieselbe Anschauung zu Grunde, eine Rechtfertigung, welche die Worte, die Werke oder den Glauben zur wirklichen Ursache hat, aus dem eigenen Inhalt der Worte, der Werke, des Glaubens hervorgeht. Angenommen nun, der schul-dogmatische Begriff wäre wirklich auch der des Paulus gewesen, daß also der Glaube die göttliche Causalität, die Gerechtigkeit Gottes in Christo, nicht als wirklichen Inhalt innerlich, sondern nur zum äußerlichen Object habe, worin er mit Vertrauen ruhe; ferner auch daß der göttliche Rechtfertigungsakt selber nicht im Inneren des Gläubigen vorgehe, sondern nur äußerlicher Zusprechungsakt des äußeren Verdienstes Christi sei, einer justitia externa; daß endlich der Glaube bei Gott zur Rechtfertigung nur die Veranlassung sei, cujus intuitu Deus impellitur (vgl. Hollaz und Schmid, Dogmatik der lutherischen Kirche § 42 Anm. 9); hätte Paulus eben diese dogmatische Vorstellungen gehabt oder lehren wollen, wie hätte

er darauf verfallen können, für diesen äußerlichen Zusammenhang constant gerade die entschiedensten inneren Causal-Bezeichnungen zu gebrauchen (ἐκ und Dativ), dieselben, womit er den inneren Zusammenhang zwischen Gnade oder Gott und Rechtfertigung bezeichnet, dieselben, die jeden Leser, der von dem natürlichen Sprach-Begriff ausging und ausgeht, wenigstens auf einen inneren Real-Zusammenhang der Rechtfertigung Gottes und der Gerechtigkeit mit dem Glauben führen müssen? Der Apostel hatte auch, wie die Dogmatik, jüdische Verdienstlichkeits-Begriffe zu bestreiten, und doch scheute er sich nicht Ausdrücke zu wählen, die gerade einen Begriff nahe legen, welchen die Dogmatik von ihrem Standpunkt aus mit den gesuchtesten Cautelen als unzulässiges Mißverständniß behandelt: den Begriff, daß im Glauben ein innerer Grund, eine bewirkende Ursache der Gerechtigkeit liege, daß ein wirkliches *δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως* stattfinde! Die Dogmatik will und kann dem Glauben höchstens eine causa impulsiva zugestehen, wofür denn euphemistisch causa minus principalis gesagt wird; und wenn auch der Glaube bei der Dogmatik causa instrumentalis, organica heißt, so wird dies verglichen mit der offenen Hand eines Bettlers; es soll nur im Sinn des Vertrauens auf eine äußere Thatsache gelten, nicht etwa als wirkliches inneres Aneignungs-Mittel einer sich real darbietenden Gnade. Der Apostel dagegen kann so frei und unbesorgt die Ursache der Rechtfertigung und der Gerechtigkeit mit der gleichen Ausdrucksweise in den Glauben verlegen, wie in die Gnade, weil nach seinem Begriff der rechtfertigende Glaube nicht nur ein Hand-Ausstrecken ist nach einer äußeren Gabe, sondern eine Selbsthingebung der Person an die im

Evangelium von Gott aufgestellte Person Jesu, an ihn als den Versöhner, Erlöser und das Glaubens-Vorbild; und dann weil er auf dies gläubige Eingehen des Menschen hin die rechtfertigende Gnade selbst, die Gerechtigkeit in Jesu Christo in den Glauben eingehen läßt als göttliche Kraft-Wirkung. 1, 16 f. 3, 22. Es ist der innerlich mit der Gerechtigkeit Gottes real geeinigte und begnadigte Glaube, der als die Ursache der Gerechtigkeit des Menschen bezeichnet ist. Die dogmatische Auffassung kann so nicht reden, weil sie den Rechtfertigungsakt außerhalb des Glaubens verlegt als einen bloßen actus forensis; so hat sie einen Glauben vor sich, welcher der Gnade noch äußerlich ist, in sich selber noch vom Göttlichen leer ist, und um den Glauben des menschlichen Subjects nicht Gott gegenüber zu stellen als etwas, das durch seinen eigenen menschlichen Gehalt die Gerechtigkeit selbständig bestimme und bewirke, als etwas Verdienstliches, muß sie eben mit den gesuchtesten Cautelen die Worte des Apostels umschreiben. Für Paulus ist also die Rechtfertigung im Ganzen eine soterische Gnaden-Handlung, die dynamisch im Glauben vorgeht; dagegen im Schul-Begriff ist die Rechtfertigung eine absolutorische Justiz-Handlung, die verbal außer und über dem Glauben vorgeht; daher Richter, Advocat, Ankläger und Angeklagter. So kommt es, daß Paulus, so oft er von der Rechtfertigung redet, das, was der Dogmatik das Eigentliche und allein Richtige ist, nie sagt: dem Glauben werde eine äußere Gerechtigkeit, ein Verdienst Christi zugerechnet; nie sagt, der Mensch werde auf den Glauben hin nur für gerecht erklärt, werde angesehen, als habe er, der Sünder, den ganzen Gehorsam Christi geleistet und dergl.,

während Paulus umgekehrt gerade das immer sagt, was für die Schul-Dogmatik das Uneigentliche oder gar Mißverständliche ist: der Glaube wird dem Menschen als Gerechtigkeit angerechnet, in den Glauben hinein wird gerechtfertigt, der Glaube empfängt die Gerechtigkeit Gottes als *δωρεά* (Cap. 5), aus dem Glauben wird und ist er gerechtfertigt, besitzt er Gerechtigkeit Gottes. Phil. 3.

Auf der andern Seite ist aber nicht zu übersehen: es findet sich nie bei Paulus die active Wendung: *ἡ πίστις ἐδικαίωσεν*, als wäre der Glaube für sich der Factor oder das activ-causale Princip, welches die Rechtfertigung oder die Gerechtigkeit producirt, sondern immer nur passiv: *πίστει* oder *ἐκ πίστεως δικαιοῦσθαι*, activ nur: *ὁ θεὸς δικαιοῖ ἐκ πίστεως*. Nur dadurch, daß durch den Glauben die Gnadengabe der Gerechtigkeit in den Glaubenden eingeht, sich subjectivirt, geht der subjective, der persönliche Gerechtigkeitsstand, der Stand des *δικαιωθείς* oder die *δικαιοσύνη* hervor aus dem Glauben als dem receptiven Princip, und ist so eben *δωρεά* der Gnade, Gnaden-Produkt 5, 1 f. 17. Eben darauf beruht es auch, daß in Folge der Rechtfertigung die Gerechtigkeit aus dem Glauben heraus selbstthätig in Werke umgesetzt werden soll und kann, daß also der Glaube auf die Reception hin auch reproducirendes Princip wird für die sogenannte Lebens-Gerechtigkeit. Das Herz wird durch den Glauben, der als radicale Sinnesänderung von allem Eigenen abstrahirt, der göttlichen Gerechtigkeit in Christo unterthan, und so in der Einigung mit Gott in Christo wird es gereinigt und geheiligt, dies in der pneumatisch dynamischen Energie des neuen Bundes. Act. 15, 8 f.: „Gott gab ihnen

den heiligen Geist" und „Gott reinigte ihre Herzen im Glauben," ist dort Ein und dasselbe. Entweder erhielten diese ersten Heiden den heiligen Geist ohne Rechtfertigung, im ungerechtfertigten Zustand, oder es ist Ein Akt. Der neutestamentlich Gerechtfertigte ist 1 Kor. 6, 11 dies nur als ein im Geiste Gottes Abgewaschener d. h. in der Geistes-Kraft des Blutes Christi von der Sünde Gereinigter und in Gott Geheiligter, er ist ein Gerechtfertigter in demselben Sinn, wie er ein Versöhnter ist (Röm. 5, 9 f.) d. h. er ist Beides in realem Sinn. Dem Versöhnten ist die Liebe Gottes keine bloß äußerliche Gottes-That, sondern eine innere, im Herzen wirksam gewordene Liebesthat Gottes; eben so ist es die Gerechtigkeit beim Gerechtfertigten. Wie er sich innerlich von der Sünden-Schuld befreit weiß, so auch von der Dienstbarkeit der Sünde (Röm. 6, 7. 17. 8, 2); er ist daher eben durch seinen Gnadenstand als Gerechtfertigter nicht nur innerlich verpflichtet, sondern auch lebenskräftig befähigt, der Gerechtigkeit zu dienen (Röm. 6, 13 f.), selber in Christo Gerechtigkeit Gottes zu werden (2 Kor. 5, 21), die göttliche Rechts-Forderung zu erfüllen. Röm. 8, 2—4. Dies Alles fügt der Apostel zu seiner rechtfertigenden Gnade nicht erst hinzu als auf einem nachträglichen besonderen Akt beruhend: er leitet es schlechthin aus seinem Rechtfertigungs-Begriff ab, nicht aus einer erst nachfolgenden Wiedergeburt. Röm. 6, 1 f. 7, 14. 8, 1—4. Die Rechtfertigung selbst ist ihm ein regenerativer Akt, ein organisatorischer Rettungsakt. Eph. 2, 4 f. 8 f. mit 10. Tit. 3, 3—5 mit 8. vgl. auch 2, 14. Röm. 8, 1 f. mit V. 4 u. 10. Vgl. auch Röm. 4, 25. 5, 18.

Gal. 2, 16 mit 20 f.*) Einen Gerechtfertigten und einen von der Sünde noch Geknechteten kann sich der Apostel gar nicht zusammen denken. Gal. 2, 17. Jener, der Gerechtfertigte, ist ihm vielmehr ein der Sünde Gestorbener und für Gott Lebendiger, ein von der sittlichen Uebermacht der Sünde Erlöster und von der Gerechtigkeit als sittlicher Eigenschaft Gebundener. Der rechtfertigende Glaube involvirt also ein neues Lebens-Verhältniß.

Begründet die Rechtfertigung nicht unmittelbar in sich selbst ein neues Leben, ein reales Lebens-Verhältniß — nicht ein bloß rechtliches Verhältniß, — so entscheidet sie auch nicht über die Seligkeit; denn dem Paulus selbst (Gal. 6, 15. 2 Kor. 5, 17) gilt in Christo nur καινὴ κτίσις, wie nach des Herrn eignem Wort: ohne Wiedergeburt kein Mensch Gottes Reich sehen kann. Sagt man aber, die Wiedergeburt folge ja der Rechtfertigung nach, so liegt eben nicht in der Rechtfertigung für sich die ihr beigelegte Seligkeit, sondern in der nachfolgenden Wiedergeburt. Diese muß also entweder in die Rechtfertigung verlegt werden, dann ist diese kein bloßer actus forensis, — oder die Seligkeit muß aus der Recht-

*) Wie sehr Luther die Rechtfertigung auf eine innerliche Aneignung Christi basirt und so als einen dem Glauben immanenten Vorgang faßt, wenn er auch zu keiner lehrmäßigen Entwicklung kam, zeigen z. B. seine Worte: „Christus im Glauben ergriffen und im Herzen wohnend, ist unsre Gerechtigkeit;“ ferner im Commentar zum Galaterbrief (I, 191), wo er den Ausdruck: Christus sei Object des Glaubens, so bestimmt: imo non objectum, sed, ut ita dicam, in ipsa fide Christus adest. Ibid 195: apprehendit Christum et habet eum praesentem inclusumque tenet ut annulus gemmam. Ibid. 247: quare fides pure est docenda, quod sc. per eam sic conglutineris Christo, ut ex te et ipso fiat quasi una persona, ut cum fiducia dicere possis: Christi justitia, victoria, vita est mea.

fertigung herausverlegt werden und das Seligwerden bleibt fraglich, bis die Wiedergeburt eingetreten ist. Die Rechtfertigung ist dann nicht ein completer und perfecter Akt, wofür man sie ausgiebt, sie führt wirklich nicht über die Verheißung der Seligkeit hinaus, d. h. nicht über den Stand der alttestamentlichen Gerechten. Ebr. 11, 39. 13 ff. Das Unterscheidende der neutestamentlichen Anstalt gegenüber der alttestamentlichen ist aber eben das, daß dort bei der neutestamentlichen Anstalt Alles innerlich ist, Alles in Kraft, Geist, Leben steht und darin sich vollzieht. Dies unterscheidet das neutestamentliche Lehrwort und Sakrament, neutestamentlichen Segen und Gesetz, neutestamentliche Versöhnung und Heiligung und so auch neutestamentliche Rechtfertigung. Wer aber diese Fülle der Gnade in Christo noch nicht erreicht hat, dem ist sie deshalb nicht versagt, vielmehr die Welt-Versöhnung in Christo ist eben der große thatsächliche actus forensis der göttlichen Gnaden-Gerechtigkeit für alle Menschen, wo Gott der Welt ihre Sünden nicht zurechnet, vielmehr den eigenen Sohn der Welt giebt, und damit ihr das Recht, durch ihn das Leben zu haben. Joh. 3, 16. Wozu bedarf es also neben dieser realen Aeußerlichkeit eines actus forensis, neben dem factischen Offenbarungsakt der göttlichen Gnaden-Gerechtigkeit für alle Welt noch zum Trost der gnadenbegierigen Seelen einer ideellen Aeußerlichkeit, der Vorstellung eines transscendenten actus forensis, der auch nichts weiter besagen will, als daß dem Glaubenden seine Sünde nicht zugerechnet werde, vielmehr ihm das Recht auf Seligkeit zugesprochen werde? Der Glaube aber, der eben von der übrigen Welt den Menschen unterscheidet, hat nach der Schrift das zum Voraus, daß er das Recht, das vermöge

der Welt-Versöhnung aller Welt bereits gerichtlich zuerkannt ist, realisirt erhält, daß er die verheißene Gabe, das ewige Leben, die *σωτηρία* wirklich empfängt.*)

In dem paulinischen Rechtfertigungs-Begriff, wie wir in dem Bisherigen ihn kennen gelernt haben, steht nun auch das, was einerseits das 2. Cap. des Briefs, andrerseits das 3. Cap. von der Rechtfertigung aussagt, nicht nur im Widerspruch miteinander, sondern im Einklang. Die Grund-Gedanken, wie sie in den beiden Capiteln hervortreten, sind nämlich folgende:

Das Ziel für die Menschen ist ewiges Leben, welches persönliche und äußerliche Würde in sich schließt, *δόξα καὶ τιμή* 2, 7. 10 vgl. 3, 23. Dieses Ziel aber ist allgemein bedingt ohne Ansehen der Person durch sittliche Gerechtigkeit, 2, 10 f: *δόξα καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη πάντι τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν* vgl. mit 3, 23: *πάντες ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.* Die richterliche

*) Sobald der Mensch der Furcht Gottes und dem Rechtthun, der Buße und dem Glauben auch nur in seinen Anfängen sich zuwendet und treu bleibt, steht er in der vorbereitenden Gnade Gottes und darf gewiß sein, daß er seiner Zeit das Heil Gottes zu sehen bekommt, daß die Gerechtigkeit Gottes als lebendig machendes Gut und lebendig machendes Gesetz, wie Beides einheitlich in Christi Gerechtigkeit enthalten ist, in den Glauben hinein geoffenbart wird, nicht nur vom Glauben äußerlich angeschaut und als äußere Wahrheit mit Beifall erkannt wird. Durch diese Verinnerlichung der Gerechtigkeit Christi aber ist die sogenannte justitia vitae nicht schon eingegossen als fertiges Produkt, sowenig die Seligkeit als fertiges Gut schon mitgetheilt wird, aber principiell ist Beides vorhanden als *ἀρχὴ τῆς ὑποστάσεως* (Ebr. 3, 14), daher heißen sie *σωθέντες* wie *δικαιωθέντες*. Die Anlage und Macht zur sittlichen und seligen Lebens-Entwicklung ist gegeben, und diese Entwicklung d. h. das Thun der Gerechtigkeit und Schaffen der Seligkeit kann und muß daher vom *δικαιωθεὶς* gefordert werden.

Rechtfertigung oder genauer die Rechtfertigung als gerichtlicher Akt, als actus forensis bildet den Abschluß der Gnadenzeit. 2, 4—6 mit V. 13. 16. Gerichtliche Rechtfertigung ist keine Absolution; ein bloß absolvirter Missethäter ist nicht gerichtlich gerechtfertigt, — welche Gunst-Bezeugungen auch noch dazu kommen —, sondern ist nur ein außergerichtlich begnadigter Missethäter. Vielmehr die gerichtliche Rechtfertigung ist bei Paulus die rechtliche Zutheilung des Lohnes nach dem Gesetz und nach dem Maß des persönlichen Gutes-Thuns, nach den Werken. Sie ist Vergeltung nach dem Maßstab der sittlichen Selbstthätigkeit, nach dem sittlichen Princip. 2, 6. 10. 13. vgl. 25—29. Also gerade bei der gerichtlichen Rechtfertigung als dem Abschluß der Gnadenzeit entscheiden Gesetz und Werke, und eben weil die jetzige Rechtfertigung, die Rechtfertigung *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* (3, 26) nicht nach dem Princip der Werke (ohne Beziehung auf Gesetz), sondern nach dem Princip des Glaubens erfolgt (3, 21. 28), ist sie auch keine Gerichts-Rechtfertigung, sondern eine Gnaden-Rechtfertigung 3, 24. Darum aber ist es dennoch ein Darstellungsakt der göttlichen Gerechtigkeit, der begnadenden Gerechtigkeit Gottes, nicht eine bloße begnadigende Amnestie, eine bloße *πάρεσις τῶν ἁμαρτημάτων* 3, 25 f. Sie ist mit Gnade begabende Gerechtigkeit (3, 24. 5, 15); sie ist dies als rechtliche Sühnung (V. 25) für das *πάντες ἥμαρτον* (V. 23), für die vorangegangenen Sünden, und als rechtliche Erlösung (V. 24) für das *ὑστεροῦνται τῆς δόξης* (V. 23), für das verlorene und nicht mehr zu erreichende Ziel der *δόξα*. Da

nun aber dieses Ziel ohne ὑπομονὴ ἔργου ἀγαθοῦ vom Einzelnen gar nicht erreicht wird (2, 7), so ist auch das Gesetz der Werke und das Gesetz der darnach erfolgenden Vergeltung, womit die Gerichts-Rechtfertigung abschließt, wenn es gleich in der Jetztzeit beim Eintritt der Gnaden-Rechtfertigung keine Anwendung findet, doch nicht für das Weitere außer Wirksamkeit gesetzt durch den Glauben, vielmehr die Feststellung des Gesetzes wird eben durch den Glauben vermittelt (3, 31), unabhängig vom bisherigen Gesetz, aber in Einheit mit demselben und zur Erfüllung desselben. 2, 13. 16. 26—29. 8, 4. Der Glaube, der in der Jetztzeit ohne Grundlage vorausgehender Werke rechtfertigt, muß also, sofern durch ihn das Gesetz festgestellt wird, selbst die Grundlage nachfolgender Werke sein, das Princip einer selbstthätigen Gerechtigkeit (6, 17—22), welche für die abschließende Gerichts-Rechtfertigung das Princip der Vergeltung bildet; sonst würde die jetzige Gnaden-Rechtfertigung nicht Darstellung der göttlichen Gerechtigkeit sein, nicht δικαιοῦν; es wäre vielmehr die eigene Grund-Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit, wie sie Paulus selber 2, 5—11 aufstellt, nicht eingehalten, sondern aufgehoben, daß nämlich die Zutheilung der δόξα nach den Werken, nach der sittlichen Thätigkeit sich bemißt.

Zweiter Abschnitt des Briefes.

Cap. 4—6.

Cap. IV.

τί οὖν ἐροῦμεν. V. 1 knüpft wieder an das Vorhergehende an, und zwar an das, was den Ausgangspunkt und Angelpunkt im letzten Abschnitt bildet, daß der Glaube mit Ausschluß von Werk-Ruhm für Juden und Heiden die Bedingung des Gerechtwerdens bei Gott sei, und daß dies bereits in Gesetz und Propheten sein Vorzeugniß habe (3, 20 f. 27 f.). Diesen Cardinal-Gedanken nimmt das *οὖν* (vgl. Winer § 53) auf zur weiteren Entwicklung eben an alttestamentlichen Vorzeugnissen. Durch Glauben ist Abraham gerecht geworden, da er noch ein Unbeschnittener war (V. 3 und 10 f.) — dies gilt für die Beziehung auf die Heiden —; ferner eben dadurch ist es unter dem Gesetz der so hochstehende David geworden, da er ein Uebertreter war (V. 6—8) — dies gilt für die Beziehung auf Juden. Also theils vor allem Gesetz schon bei der ersten Begründung des göttlichen Bundes-Verhältnisses, theils trotz dem mosaischen Gesetz und trotz der hohen Stellung in seiner Oekonomie, wie sie ein David einnahm, bildete eben der den Ruhm ausschließende Glaube die Bedingung und Vermittlung der Gerechtigkeit; schon da galt also Glaube als *νόμος* 3, 27.

Das folgende 5. Cap. stellt dann das δικαιοῦσθαι als lebendig factische Wirklichkeit bei den Gläubigen und als reale Bürgschaft der Vollendung dar, und führt so die Folgerung 3, 28 näher aus, daß der Glaube wirklich zu Gott in das Verhältniß der Gerechtigkeit setzt, also die δόξα wieder öffnet. Der Apostel geht dann aber sofort noch weiter zur Ausführung der zweiten Folgerung von 3, 31 „wir stellen das Gesetz fest;" nicht nur, daß der Glaube nach Cap. 4 als Bedingung und Vermittlung der Gerechtigkeit (postulirt wird) schon im A. Testament erscheint, daß er Gesetz des Gnaden-Bundes ist (3, 27), und daß er nach Cap. 5 in ein gerechtes Verhältniß zu Gott wirklich setzt (3, 28); sondern (Cap. 6—8) auch die δικαιοσύνη als menschliches Verhalten zu Gott wird in den Gläubigen so gesetzt, daß sie als innerlich nothwendige Consequenz und Norm des Gnadenstandes sich ergiebt. Der Glaube wirkt so selber als ein das alte Gesetz feststellendes Gesetz (3, 31) und zwar als Geistes-Gesetz, welches die Erfüllung des Gesetzes vermittelt. — So bilden denn Cap. 4—8 eben die Ausführung für die in der Central-Stelle 3, 20 ff. aufgestellten Sätze, und die in diesen Cap. entwickelten Begriffe müssen also implicite auch in den Haupt-Begriffen jener Grund-Stelle liegen, namentlich also auch das 8. Cap.

V. 1. Ueber die verschiedenen Lesarten, Constructionen und Erklärungen s. die Commentare. — Wenn man εὑρηκέναι zu ἐροῦμεν zieht, und κατὰ σάρκα zu πατέρα ἡμῶν, so umgeht man nur die Schwierigkeit des Gedankens, und nicht Abraham als fleischlichen Vater der Juden behandelt das Cap., sondern als Vater der Gläubigen unter Juden und

Heiden V. 10 f. Die Erklärung muß aus dem Zusammenhang geschöpft werden. 3, 20 ist δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων für πᾶσα σάρξ geradewegs abgesprochen, also auch für die Juden, sofern sie eben als σάρξ in Betracht kommen d. h. ihrem natürlichen Wesen und Zustande nach als Menschen, nicht nach den objectiven Vorzügen, die sie nur in Folge des Bundes besitzen 2, 17 ff. — dies war ihnen nach 3, 1 als Vorzug gelassen. Also Alles, was der Mensch, Heide oder Jude, in seinem natürlichen Zustand als σάρξ wirkt, sei es auch gesetzliches Werk gesetzlich guter Menschen, — es bewirkt keine Gerechtigkeit vor Gott, eben weil es der σάρξ, der sündhaften Menschen-Natur entspringt und danach beschaffen ist; vielmehr bewirkt Gerechtigkeit vor Gott nur der Glaube und damit ist aller Gerechtigkeits-Ruhm ausgeschlossen. 3, 27. Wie verträgt sich nun dieser Gesichtspunkt mit Abrahams Stellung? — Faßt man Abraham gerade in seiner menschlichen Natürlichkeit (κατὰ σάρκα = ἐν ἀκροβυστίᾳ ὤν V. 10), nicht in seiner Bundes-Persönlichkeit (nicht ἐν περιτομῇ ὤν*), faßt man also das in's Auge, was Abraham als noch Unbeschnittener mit seinen natürlichen Kräften (κατὰ σάρκα) wirkte, was sagen wir, daß er in dieser seiner natürlichen Stellung mit seinen natürlichen Kräften gefunden habe? Sollte man nicht bei ihm, der ja gerade wegen seiner Werke hochgepriesen war (vgl. Joh. 8, 39), der von Gott selber des Bundes mit seinem besonderen Segen gewürdigt worden ist, — sollte man da nicht gegen unsren Satz 3, 20 sagen

*) Dies ist im Context der Gegensatz; dagegen mit dem neutestamentlichen Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα hat Abraham nichts zu thun.

dürfen, ja müssen, er habe doch *κατὰ σάρκα*, in Gemäßheit seines natürlichen Zustandes und in Folge der darin gewirkten Werke (vgl. V. 2 *ἐξ ἔργων*) gefunden oder erlangt — was? eben das, um was es sich hier handelt, den Ruhm eines Gerechten: dies ergänzt sich logisch aus dem Zusammenhang, daher gleich V. 2: *εἰ γὰρ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα.*

V. 2. Das hypothetische *εἰ* ist, da auch im Nachsatz wie im Vordersatz der Indic. (*ἔχει*) steht, nicht von etwas Unwirklichem zu nehmen, sondern die Sache wird als wirklich angenommen, wie in gleicher Construction 2 Kor. 5, 16. Röm. 15, 27. Also: „wenn Abraham von seinen Werken aus, in Folge derselben den Charakter und die Stellung eines Gerechten erhielt, wie er ja als solcher eben wegen seiner Werke nach allgemeinem Urtheil galt (Joh. 8, 39), so kommt ihm Verdienst zu, er hat Ruhm, allein nicht im Verhältniß zu Gott hat er Ruhm"; dann ergänzt sich von selbst: nur in seinem Verhältniß zu den Menschen (*πρός* Act. 24, 16) hat er von seinen Werken Ruhm; denn — V. 3 — was die Beziehung zu Gott betrifft, was sagt da die Schrift d. h. das Urtheil Gottes? Da heißt es: „Abraham glaubte Gott und dies wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet"; also Gott gegenüber entschied sein Glaube über sein Gerechtsein, nicht was er mit Werken geleistet hat; damit hat er keinen Ruhm — vor Gott.

V. 3. Die Stelle ist aus Gen. 15, 6 genommen. Der Glaube Abrahams*) kann dem Apostel für den recht-

*) Ueber die principielle Bedeutung des Glaubens schon im A. Testament s. Kübel in der Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche 1868. I. Heft.

fertigenden Glauben des N. Testaments natürlich **nur als vorbildliche Analogie** gelten (wie Ebr. 11 die ganze vorchristliche Glaubens-Geschichte so genommen wird). Es darf also nichts daraus gefolgert werden, was den specifischen Unterschied verwischt zwischen N. und A. Testament, wonach z. B. der alttestamentliche Glaube nur Verheißung zum Object hat und nur äußere Verbürgung desselben hat, während der neue Bund die reale Thatsache und innere Gabe mit sich bringt.

Fassen wir zuerst den **Gegenstand** des Glaubens Abrahams ins Auge, so bezieht sich in jener Stelle Gen. 15 derselbe speciell auf die göttliche Verheißung eines Völker umfassenden Gottes-Segens, ausgehend von einer bei dem alten Ehepaar auf natürlichem Wege nicht zu ermöglichenden Nachkommenschaft Abrahams. Der Glaube Abrahams hat also, wie er V. 16—21 eben als Glaube betont wird, zum Gegenstand gerade dasjenige im äußeren Vorbild, was im Allgemeinen gefaßt, realisirter Inhalt der christlichen Offenbarung ist, nämlich ein universelles Gottes-Heil, das gegenüber dem Welt-Unheil nur der schöpferischen oder (V. 17) lebendigmachenden Macht der Gnade und Treue Gottes (V. 16 und 20 f.) zu verdanken ist, nicht den besonderen Leistungen irgend eines Menschen oder Leistungen der natürlichen Lebenskraft und Weltmacht. Also bei der Glaubens-Gerechtigkeit und ihrem Heil handelt es sich eben nicht um das, was in der gegenwärtigen Welt nur die sittliche Ordnung bedingt und ihre Segnungen, die irdischen Güter, sondern das höhere Welt-Heil gilt es, das von Gott erst kommt und von ihm nur kommen kann durch Gnade, das

specifische Bundes-Gut gilt es, dessen Kern ist: persönliche Gemeinschaft mit Gott, daß Gott selber des Menschen Lohn ist. Gen. 15, 1. Zum Ersteren, zum sittlichen Gut dieser Welt, — aber nicht zum höheren Welt-Heil, zum persönlichen Gottes-Lohn — reicht Gesetz und Gesetzes-Werk hin, oder natürliche Sittlichkeit und Gerechtigkeit. Diese entspricht und genügt der jetzigen Weltordnung mit ihren Gütern und wird in dieser Beziehung dem Menschen auch von Gott zur Gerechtigkeit gerechnet, wie dies im ganzen A. Testament bei den Gerechten geschieht durch irdische Belohnung. Dagegen wenn es sich gegenüber dem göttlichen Bundes-Erbe und den auf das Welt-Heil gerichteten Gnaden-Offenbarungen Gottes um das Grund-Verhalten fragt, das dem Menschen zur Gerechtigkeit angerechnet werden kann, das ihm im Unterschied von den übrigen Menschen, auch den gesetzlich gerechten, zwar nicht ein Verdienst, aber die Würdigkeit für den Gnaden-Empfang vermittelt und in Folge davon ihm den göttlichen Bundes-Genuß selber, die persönliche Gottes-Gemeinschaft verschafft; — dann gilt nur das Verhalten des Glaubens schon vom Beginn jener Offenbarung an bei Abraham, denn das gläubige Verhalten allein entspricht einer zu empfangenden Gnadengabe und einer einzuleitenden Vertrauens-Verbindung. Mag der Mensch, wie Abraham, auch ausgezeichnete Leistungen in der sittlichen Sphäre dieser Welt für sich haben, — gegenüber dem göttlichen Welt-Heil, dessen Spitze die δόξα ist, muß es als etwas Incommensurables erkannt werden; jenes Gut ist ein über die eigene Leistung hinausgehender, also unverdienter Segen. Der Mensch kann und darf daher nicht mit Gott rechnen als

ἐργαζόμενος (V. 4), als einer, welcher seine Arbeit verrichtet, das Erforderliche „leistet"; er kann das über die natürliche Sphäre hinausgehende Gottes-Gut nicht als Lohn κατὰ ὀφείλημα ansprechen, nicht als schuldige Compensation seiner Leistungen, vielmehr (V. 5), indem er das hierzu Erforderliche auch bei aller gesetzlichen Sittlichkeit nicht leistet und nicht besitzt, μὴ ἐργαζόμενος ist, erkennt er sich Gott gegenüber als Gott entfremdet und ungöttlich (ἀσεβής V. 5). Dies ist der innerste Grund jenes Unvermögens. Als Gott entfremdet und abgekehrt kann er seine Gerechtigkeit nur bei Gott selber suchen, der auch den Gottlosen gerecht macht (πιστεύων ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ V. 5), und eben dieses gläubige Verhalten wird von Gott als gerechte Stellung für das Bundesverhältniß in Anschlag gebracht*), wie es

*) Es muß immerhin unterschieden werden zwischen einem Glauben, der zum göttlichen Rechtfertigungsakt führt, und dem Glauben, in den der göttliche Rechtfertigungsakt eingeht (3, 22. 1, 17), wodurch denn der Mensch πίστει oder ἐκ πίστεως δικαιωθείς ist, also das Gerechtfertigtsein, der persönliche Gerechtigkeitsstand hervorgeht; oder es muß unterschieden werden zwischen dem die Rechtfertigung anbahnenden und sie wirklich empfangenden Glauben. In der ersten Beziehung ist es ganz richtig, daß sobald Jemand in Erkenntniß seiner Sünde mit Vertrauen auf die Verheißung Gottes an seine Gnade sich wendet, demselben seine Sünde nicht zugerechnet wird, und das Recht auf die verheißene Gnade in Christo zugesagt, aber nicht der Besitz schon zugetheilt sei. Mit dieser Nicht-Zurechnung der Sünde und Berechtigung für die Gnade ist aber der Mensch noch nicht ein Gerechtfertigter im paulinischen Sinn, und dazu bedarf es auch nicht erst in Gott selber eines besonderen juridischen Aktes, sondern dies Alles liegt schon (2 Kor. 5, 19 f.) in dem objectiven Weltversöhnungs-Akt mit seiner Nicht-Zurechnung der Sünde und seinem aufgestellten Versöhnungs-Wort. Indem der Mensch dieses im Glauben empfängt, und eben damit den erklärten Willen Gottes erkennt und annimmt, der ihm die Sünde nicht zurechnet und seine Gnade zuspricht, wird die Versöhnungs-That und das Versöhnungs-Wort

sich bei Abraham um ein solches handelte. — Die Anwendbarkeit der Bezeichnung (ἀσεβής) auf Abraham ergiebt sich schon aus seinem Götzendienst (Jos. 24, 2), aus dem ihn Gott erst berief. Er vertraut sich Gottes Gerechtmachen an (πιστεύειν ἐπί), dem Vergeben seiner Gnade V. 7 und dem Geben, dem schöpferischen Kraftwirken derselben V. 17 ff., und eben dieser Glaube wird von Gott anerkannt als gerechte Stellung für jenes höhere Bundes-Verhältniß V. 5 und 22, vgl. V. 20 f.

Was ist nun aber der Glaube, wie er bei Abraham in Rechnung kommt (nachdem wir sein Object kennen gelernt haben), seiner **subjectiven Beschaffenheit** nach?

Bei Abraham war der V. 3 aus Gen. 15, 6 erwähnten Zurechnung des Glaubens vorangegangen nicht nur das nackte Vertrauen auf Gottes Verheißung; schon dieses Vertrauen, wenn es ernstlich ist, wird von Gott allerdings werth geachtet, der Mensch wird von Gott, wie Abraham, in die gnädige Obhut und Erziehung genommen. Aber darunter

---

zur Berufung. Der so von Gott Berufene ist damit individuell berechtigt zur ganzen Gnade Gottes, aber noch nicht im Rechts-Besitz derselben, er ist erst auf den Weg dazu gestellt, und er darf auf die objective Versöhnung Gottes und auf den im Glauben empfangenen Ruf Gottes hin gewiß sein, daß er beim Beharren im Glauben seiner Zeit das Verheißene auch empfange. Er empfängt auch bis dahin schon vereinzelte Vergebungen, Beruhigungen und Stärkungen; er hat aber noch nicht die Central-Rechtfertigung, die ein festes, stetiges Liebes- und Friedens-Verhältniß, ein wirkliches Bundes-Verhältniß zu Gott wirklich begründet, die neutestamentliche Glaubens-Rechtfertigung, die wirkliche Einsetzung in den geistigen Gnadenbund Gottes, nicht bloß in das Recht darauf, sondern in den persönlichen Besitz seines beseligenden und sittlichen Lebens. Daher erfolgt auch beim vorbildlichen Abraham mit der Glaubens-Rechtfertigung die Bundesstiftung Gen. 15, 6 und unten V. 11.

kam bei Abraham hinzu eine mehrfach geübte vertrauende Hingebung an Gott, ein selbstverleugnender Glaubens-Gehorsam. Als Grund-That ging voran (Gen. 12) der Auszug aus der Heimath in Folge göttlicher Berufung auf bloße Verheißung. Das war kein Gesetzes-Werk, er that nichts Unsittliches, wenn er in seinem Vaterlande blieb, es war reiner Glaubens-Gehorsam. Eine solche Grund-That war bei den ersten Christen die Taufe, ein wirkliches, nicht bloß symbolisches Ausgehen vom alten Lebens-Verband, aus seinen unvollkommenen oder falschen Heiligthümern und aus seinen Gewinnsten, das Alles auf die göttliche Berufung hin, also ein gehorsames Sichanvertrauen an Gott den Unsichtbaren und Jesus als den Christ. Act. 2, 38—40. Röm. 6, 3. — Weiter ging bei Abraham voran (Gen. 13): die aufopfernde Theilung mit Lot, (Gen. 14) die Errettung Lots aus Feindes-Hand; daher premirt Jak. Cap. 2 bei der Anwendung auf den christlichen Glauben gegenüber einem unthätigen Glauben eben die Werke Abrahams, wie auch der Herr die ungläubigen Juden darauf verweist. Joh. 8, 39. Damit aber sind nicht Gesetzes-Werke hereingezogen, die Paulus ausschließt. Abrahams Werke waren keine gebotenen Pflicht-Handlungen, keine rechtliche Schuldigkeit, sondern freie Vertrauens- (Glaubens-) Handlungen; Jak. 2, 22: *ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις, καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη* (also vom Glauben beseelte und den Glauben vervollkommnende Werke). Nicht ein Gesetz und gesetzlicher Lohn hatte Abraham zu jenen Werken bewogen und gestärkt, sondern die vorangegangene Gnaden-Verheißung und das Vertrauen zu Gottes Gnaden-Treue. Nun aber läßt sich

Jakobus nicht nur so mit Paulus vereinigen, daß man sagt, Jakobus spreche von Werken, die aus dem rechtfertigenden Glauben hervorgehen müßten, wie sonst Paulus auch; — vielmehr gerade schon den die Rechtfertigung bewirkenden Glauben faßt Jakobus 2, 21—24 als bethätigten: *ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον* (= *πίστις χωρὶς ἔργων*, unbethätigter Glaube). Darin liegt allerdings dann ein unauflöslicher Widerspruch mit Paulus, wenn dieser den rechtfertigenden Glauben, also namentlich Abrahams Glauben, welchen Beide zu Grunde legen, als bloßes passives, unthätiges Vertrauen auf Gottes Verheißung faßt, als bloßes Handausstrecken nach einem Geschenk. Aber Paulus selber bestimmt den Glauben, den er als den die Heiden rettenden pflanze, als Glaubens-Gehorsam 1, 5; 15, 18; 16, 26 vgl. 6, 17. Act. 6, 7. Ferner in unsrem Cap. V. 12 bestimmt er den rechtfertigenden Glauben als ein Wandeln in Abrahams Fußtapfen, Abrahams Glauben selbst also als einen im Wandel ausgeprägten, wie auch V. 20—22 als etwas, das ihn innerlich kräftigte, in bestimmten praktischen Fällen Gott die Ehre zu geben trotz allem Entgegenstehenden mit einem Vertrauen, das (V. 17) auch an eine das Erstorbene belebende Schöpfer-Kraft sich hält. Vgl. Ebr. 11, 8—12 und Joh. 8, 39. Wie Jakobus bei der Rechtfertigung des Abraham das *ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη* hervorhebt, so Paulus 4, 20 f. das *ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει, πληροφορηθείς.* Der rechtfertigende Glaube ist also auch bei Paulus ein sittlich kräftiger, ein dem Willen Gottes mit Selbstverleug-

nung untergebener und das Entgegenstehende überwindender Glaube.

Wenn nun Paulus 3, 28 sagt: *χωρὶς ἔργων νόμου**) *δικαιοῦσθαι* und 4, 5: *τῷ μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δὲ — λογίζεται — εἰς δικαιοσύνην*, so sagt er doch nie *χωρὶς ἔργων πιστεύεται*, und eben das, die *πίστις χωρὶς τῶν ἔργων*, den unwirksamen Glauben, die *πίστις μόνον*, den abstracten Glauben, die *πίστις νεκρά* bestreitet Jakobus als rechtfertigend 2, 14. 17. 20. 24. 26; das *ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος* bildet bei ihm den Gegensatz zu jener *πίστις μόνον*. Diese *πίστις μόνον*, das *πιστεύειν χωρὶς ἔργων*, das unthätige, müssige Glauben, die *πίστις νεκρά* erklärt aber auch Paulus nicht als rechtfertigungskräftig, sondern bei ihm rechtfertigt so wenig als bei Jakobus ein in keinem Gehorsam geübter und geprüfter Glaube, vielmehr nur ein Glaube, der schon in seinem Anfang eine sittliche Grund-That involvirt, einen Gehorsams-Akt oder persönlichen Hingebungs-Akt an Gott, eine entscheidende Selbstverleugnung und Weltverleugnung Gott zu lieb.**)

---

*) Die Gesetzes-Werke verhalten sich zur Glaubens-Rechtfertigung eben wie das Gesetz selber zum objectiven Glauben oder zum Christenthum und seiner Rechtfertigungs-Anstalt. Bei letzterer heißt es auch *χωρὶς νομοῦ* (3, 21), unabhängig vom Gesetz ist Gottes Gerechtigkeit geoffenbart worden. Aber darum ist das Gesetz dennoch theils das pädagogische Vorbildungsmittel (Gal. 3, 23 f.), theils wird ihm eben in der Rechtfertigungs-Anstalt seine eigentliche Erfüllung, die geistige, vermittelt. Röm. 8, 2—4; 13, 10. Ebenso sind die dem Gesetz entsprechenden Werke theils für den rechtfertigenden Glauben vorbereitend, namentlich auch sofern eine dem Gesetz sich unterwerfende Buße mit ihren rechtschaffenen Früchten den Glauben selber bedingt, theils sind die Gesetzes-Werke im Glauben geistig zu erfüllen.

**) Jakobus spricht gegenüber dem eingetretenen Mißverstand oder

Wenn daher in der heiligen Schrift der Glaube im Allgemeinen mit dem Heil verbunden wird, so bringt sie immer wieder besondere Bestimmungen, die den Besitz des Heils knüpfen an sittliche Qualitäten, und zwar an Qualitäten, die hinausgehen nicht nur über das allgemein Sittliche, über bloße Gesetzes-Werke, sondern auch über das bloße passive Vertrauen zu Gottes Gnade; die Schrift fordert dies eben auf Grund und in Kraft eines Glaubens, der an den Verheißungen und Thaten Gottes haftet und sich stärkt. So wird Marc. 10, 17 ff. vom reichen Jüngling, um in

Mißbrauch nur förmlich aus, was Paulus mit seinem Glaubens-Gehorsam und Abrahams-Glauben nur andeutet und in seiner absoluten Bestimmung über das Gerichtetwerden nach den Werken implicite voraussetzt. Wenn Paulus den Werken die rechtfertigende Kraft, das Verdienst, die Belohnung als Schuldigkeit absolut abspricht, so spricht er nicht dem Glauben Werke ab und spricht nicht dem todten Glauben rechtfertigende Kraft zu, sondern Werke sind ihm absolut eine innere Nothwendigkeit für die Seligkeit und finden Belohnung, vgl. 2, 7. 10 und sonst. Nur das Verdienstliche, das ὀφείλημα der Seligkeit bleibt den Werken, den Glaubens-Werken wie den Gesetzes-Werken abgesprochen. Umgekehrt, wenn Jakobus Werke beim Glauben fordert, so spricht er weder den Werken für sich eine rechtfertigende Kraft zu, noch auch ihnen in Verbindung mit dem Glauben Verdienst zu, sondern bei den Werken ist es der Glaube als Glaube d. h. es ist eben nur der lebendige Glaube, was das göttliche σώζειν vermittelt. Jakob. 1, 6. 21. 2, 5. 10. 14. vgl. V. 17. 22. 5, 15. Kein Werk giebt Gott gegenüber, bei Jakobus so wenig als bei Paulus, Ruhm und macht den Lohn der Gerechtigkeit zur Schuldigkeit, verdient ihn, aber auch kein Glaube und keine Gnade erläßt die Werke, bei Paulus so wenig als bei Jakobus 2, 7. 10. Phil. 2, 12. Ein wahrhafter Glaube ohne Werke, ein wirklicher Gnaden-Empfang und -Genuß ohne eigenes gläubiges Wirken, ohne Bitten, Suchen, Lernen, Ringen und Verleugnen, ohne ὑπομονὴ ἔργου ἀγαθοῦ ist für Paulus so wenig denkbar als für Jakobus, vgl. auch Röm. 7, 7 ff. Der todte, unthätige, quietistische Glaube macht bei Beiden unwürdig des unverdienten Gnaden-Lohnes der Gerechtigkeit, d. h. er rechtfertigt nicht.

den überirdischen Schatz des Glaubens zu gelangen, Losreißung von seinem irdischen Besitz gefordert, wobei die Hinweisung folgt auf die Kraft Gottes, die nur im Glauben zu erfassen ist. So mußten die Jünger, schon ehe die neutestamentliche Rechtfertigung durch die Erlösung dargeboten wurde, also nicht nach, sondern vor ihrer Rechtfertigung im Trachten nach der Gerechtigkeit des Reiches Gottes, in gläubiger Folgsamkeit gegen das Berufungs- und Verheißungs-Wort des Evangeliums allerlei Verleugnung üben, und die notorischen Sünder mußten durch Aufgeben ihrer Sünden-Praxis, durch Restitution und Bemühung um das Gute, kurz durch sittlich sich bewährende Bekehrung sich annehmbar machen. Daher ist auch Matth. 5—7 als allgemeine Bedingung, um in's Himmelreich und zur Gerechtigkeit zu gelangen, ein Uebungs-Weg der gläubigen Selbst- und Welt-Verleugnung vorgezeichnet. Anders ist ja auch Paulus selber nicht zur *δικαιοσύνη* des Reiches Gottes gelangt. Paulus selber hatte sich nach Röm. 7 im sittlichen Ringen mit der inwohnenden Sünde, im ernstlichen Bemühen um's Vollbringen des Guten zerarbeitet und, niedergeworfen von der Stimme Christi, mußte er im Gehorsam gegen dieselbe den alten Weg abbrechen, ja den früheren Gewinn für Schaden halten; und darauf erfolgte die Gnaden-Annahme und zwar mit Erfüllung des heiligen Geistes. Act. 9, 6. 17. Phil. 3, 6 f. Bei all' dem war es aber auch bei diesen glaubenden Personen nicht der Werth ihrer Werke oder Leistungen an und für sich, was ihnen Gottes Gnade und Gabe zuwandte. Die Werke stehen auch als Glaubenswerke nie zum Gnaden-Gut im Verhältniß des Aequivalents, der compensirenden Leistung,

des Verdienstes, sondern eben der Glaube, der im Werk sich als lebendig erzeigt, war und ist das Entscheidende. Der von ihnen thatsächlich bewährte Glaube wurde ihnen als die für den Gnaden-Empfang erforderliche Gerechtigkeit angerechnet, weil dadurch der Mensch in anspruchsloser Hingebung an Gott die Gnade eben ehrt als Gnade, und so ihr zugänglich wird. Die Gnade und Gnaden-Gerechtigkeit ist so etwas durch den Glauben Erworbenes (*ἐκ πίστεως*), aber nicht Verdientes.*)

Von dem bisher charakterisirten Abrahams-Glauben heißt es nun V. 3 und 22: „er wurde dem Abraham zur Gerechtigkeit gerechnet.“ Was ist nun hiemit gesagt?

1. Ist es der Glaube als *πιστεύειν* V. 3, also als Akt des Subjects, nicht bloß wie man sagt, der Glaube um seines Objects willen. Vgl. zu 3, 31, Excurs über *ἐκ πίστεως*. Aber

---

*) Vgl. die weitere Ausführung in m. Leitfaden der christl. Glaubenslehre § 31. Trotz dieser klar ausgesprochenen Auffassung läßt mich die „Beleuchtung“ lehren: der Glaube werde als Gerechtigkeit angerechnet, weil er das dem Gesetz schuldige Verhalten keimweise in sich trage, und es finde ein meritum de congruo statt, das doch Glauben und Werke eben als Leistungen geltend macht. — So sind es denn auch beim Gläubigen nicht die Werke als Leistungen, welche ihren Trost für den Gerichts-Tag bilden, sondern die Gnade Gottes in Christo Jesu ist's, aber die Gnade nicht als eine uns äußerliche, sondern als eine im Glauben empfangene, und nicht als eine vergeblich empfangene, sondern als eine im Glauben treu bewahrte und im Glaubens-Gehorsam thätig benutzte, fruchtbar entwickelte. 2 Kor. 1, 12. 14. 5, 9—12. 6, 1—6. 1 Kor. 3, 6—15. Gal. 6, 7—9. 15 f. Phil. 2, 12—16. 4, 8 f. 2 Tim. 4, 7 f. mit 1 Tim. 6, 9—14. Ebr. 10, 26—30. 12, 1—4. 14 f. 28 f. 13, 18. 1 Petri 1, 13—17. 4, 13—18.

2. allerdings der Glaubens-Akt in Bezug auf dieses bestimmte Object, auf den gerechtmachenden Gott. V. 5*).

3. Indem dieses Glauben angerechnet wird εἰς δικαιοσύνην, ist die δικαίωσις selbst noch nicht vollzogen, sondern eingeleitet, sie selbst vollzieht sich auf die Zurechnung des Glaubens hin zunächst als Sündenvergebung V. 7 f. Allein bei Abraham handelt es sich nicht bloß um letztere, sondern um ein ganz neues Bundesverhältniß zu Gott, das auch V. 11 wie Gen. 15, 18 unmittelbar an diese Zurechnung sich anschließt und das im 13. V. ein Welt-Erbe zum Inhalt hat, aber vermittelt nicht durch die Welt und durch menschliche Werke, sondern durch Gottes Gnade und schöpferische Causalität. V. 16 f.

Keineswegs aber heißt λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην, wie Philippi deutet: es wird der Glaube angerechnet, um Gerechtigkeit zu empfangen, vielmehr es heißt: eben der Glaube als πιστεύειν wird als Gerechtigkeit oder gleich Gerechtigkeit in Anschlag gebracht, denn so steht im hebräischen Grundtext geradezu der Nominativ und so ist λογίζεσθαι εἰς gebraucht 2, 26**) (vgl. das dort Bemerkte). 9, 8. Act. 19, 27 (für Nichts, gleich Nichts achten).

*) Object ist bei Abraham im Allgemeinen Gott (ἐπίστευσεν τῷ θεῷ V. 3, bestimmter im Folgenden V. 4 f. Gott, wie er in Gnaden dem von ihm Abtrünnigen die Stellung eines Gerechten zuwendet, und damit außer der Sündenvergebung V. 7 f. ein Welt-Erbe (V. 13), wie es nicht durch weltliche Causalität, durch Naturkräfte, durch menschliches Wirken, sondern durch Gottes Gnade und schöpferische Causalität vermittelt wird, wie es aber auch als Uebung und Bewährung des Glaubens dem Menschen die sittliche Aufopferung an den Willen Gottes auferlegt. V. 17 ff. Vgl. m. Lehrwissenschaft S. 340—44 II. Aufl. S. 315 ff. die nähere Ausführung der Glaubens-Stellung Abrahams.

**) Die Heiden, denen ihr Halten des Gesetzes ohne Beschneidung

Daß in λογίζεσθαι eine richterliche Schätzung liegt, ist immerhin dann richtig, wenn es sich im Context um Abwerthung vom Gesichtspunkt der richtenden Gerechtigkeit handelt, aber daß in unsrem Context dem Glauben (speciell dem Glauben Abrahams) eine Gerechtigkeit durch einen Richterspruch zugesprochen werde, und zwar eine fremde, davon steht im ganzen Capitel wie in der ganzen übrigen Schrift kein Wort, sondern im Gegentheil ist V. 3 ff. die Rede von der Schätzung, die dem Glauben als πιστεύειν τῷ θεῷ, als Akt des Subjects, als persönlichem Verhalten widerfährt, und zwar nicht in gerichtlicher Schätzung, sondern κατὰ χάριν. Nach dem Gesetz der Gnade wird das gläubige Verhalten als des Menschen gerechtes Verhalten gegen Gott in Anschlag gebracht und anerkannt, während nach demselben

zur Beschneidung angerechnet wird, erhalten damit die Geltung als Beschnittene d. h. als Bundes-Volk, nicht: sie sollen auf die Anrechnung hin erst die Beschneidung nachträglich erhalten. Was ist vollends zu sagen, wenn nach neuester „Beleuchtung" (Ebrard) Röm. 9, 8 τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας λογίζεται εἰς σπέρμα beweisen soll, λογίζεσθαι werde gebraucht von einer Person oder Sache, die für etwas gerechnet werde, was sie nicht ist, als ob die Verheißungs-Kinder Isaak und Jakob nicht wirklich Abrahams Samen gewesen wären (vgl. V. 7), und ihr λογίζεσθαι εἰς σπέρμα nicht eben darin bestanden hätte, daß sie gerade als der echte, wirkliche Same Abrahams von Gott geachtet und behandelt wurden. Umgekehrt Röm. 8, 36 ἐλογίσθημεν ὡς πρόβατα σφαγῆς soll für die Verbindung mit ὡς beweisen, daß eine Person oder Sache für das gehalten werde, was sie ist, als ob die verfolgten Christen wirkliche Schlachtschafe gewesen oder dafür gehalten worden wären. — Ob aber eine Schätzung eine richtige oder unrichtige sei, das liegt weder in der Verbindung mit εἰς, noch mit ὡς, noch mit dem bloßen Nominativ. Immerhin liegt darin, daß das, was die Schätzung einer Person oder Sache beilegt, derselben eben nach ihrem wesentlichen Begriff beigelegt werden will; was aber Gottes Schätzung einer Sache oder Person beilegt, das ist bei ihr auch wirklich so.

Gesetz seine Sünde als solche nicht angerechnet wird. Diese Zurechnung des gläubigen Verhaltens bildet V. 4 gerade den Gegensatz zur gerichtlichen Anrechnung, bei der das bloße gesetzliche Verhalten nach dem Gesetz des Lohnes, der schuldigen Gegenleistung, in Anschlag zu bringen ist. — *λογίζεσθαι* wird in V. 4 ebenso bei dem *μισθός* des Arbeiters angewendet, wie V. 5 bei der *δικαιοσύνη* des Glaubens. Daraus erhellt, daß *λογίζεσθαι* ein solches Anrechnen ist, welches, sei es dem Werk, sei es dem Glauben, das ihm Zuerkannte auch wirklich zutheilt, nicht ist es eine bloß declaratorische Schätzung oder nur ein Urtheil, das dem Menschen ein gewisses ihm fremdes Prädicat zuspricht. So wird dem Abraham Gen. 15, 6. 18 eben zu derselben Zeit, wo ihm sein Glaube als Gerechtigkeit angerechnet wird, der Bundesschluß zu Theil auf Grund einer Sühnung (so ist Gott *ὁ δικαιῶν τὸν ἀσεβῆ*); also es wird ihm ein neues Lebens-Verhältniß zu Gott nicht nur declarirt oder verheißen, sondern wirklich zu Theil. Ebenso nach des Apostels Darstellung in unsrem Cap. im 13. V. wird Abraham *διὰ δικαιοσύνης πίστεως* in das Bundes-Erbe eingesetzt, dies freilich, weil damals das Bundes-Erbe selbst noch nicht in Christo realisirt und mittheilbar war, vorerst nur verheißungsweise, aber mit dem Siegel der Beschneidung, V. 11: *σημεῖον ἔλαβεν περιτομῆς σφραγῖδα τῆς δικαιοσύνης*. Auch Gal. 3, 6—9 wird in die Zurechnung des Glaubens der positive Segen gelegt, und als solcher ist dort V. 14 der Empfang des heiligen Geistes genannt, als die neutestamentliche Erfüllung des Abraham verheißenen Segens. Dies ist also im N. Testament die Segnung, die mit der Glaubens-Zurech-

nung sich verbindet, und diese Geistes-Segnung liegt demnach in dem göttlichen δικαιοῦν, indem dieses die Glaubens-Zurechnung effectuirt. Die Glaubens-Zurechnung ist so real, als die Unglaubens-Zurechnung. Wird dem Menschen sein Unglaube oder seine Gotteslästerung als Sünde angerechnet, so wird der Mensch auf Grund seines eigenen ungläubigen Verhaltens nicht bloß für einen Sünder erklärt, er wird durch diese Zurechnung moralisch und gerichtlich in die Qualität des Sünders gestellt, der Lohn der Sünde wird ihm zugetheilt. Ebenso indem der Glaube als Gerechtigkeit angerechnet wird, wird derselbe als vertrauensvolle persönliche Hingebung an den gerechtmachenden Gott wegen seiner Beschaffenheit als Gerechtigkeit behandelt, so daß der Gläubige in die Qualität eines Gerechten wirklich gestellt wird; im A. Testament geschieht dies äußerlich durch äußerlichen Bund, im N. Testament innerlich durch den Geistes-Bund. Durch den Glauben selbst ist der Mensch ja von Schuld und Sünde noch nicht frei geworden, nur werth geworden des Empfangs der Gnade; daher: „der Glaube wird dem Menschen zur Gerechtigkeit gerechnet," aber nicht der Mensch wird als Gerechter gerechnet, ehe in Folge des Glaubens die Gerechtigkeit Gottes in den Glauben eingeht. Es wird in Cap. 4 das Ausgehen des Heils vom Glauben behandelt, die Anknüpfung an ihn, der Anfang, und dafür wird eben die vorbildliche Analogie des A. Testaments, der Anfang bei Abraham herangezogen. (Vgl. oben S. 102 f.)

Also gerade das Falsche des bloß äußerlichen richterlichen Zurechnungs-Begriffs erhellt hier wie 2, 26 und an den schon angeführten sonstigen Stellen, indem bei dem pauli-

nischen Gebrauch des Wortes λογίζεσθαι etwas in und beim Subject Vorhandenes, ihm persönlich Eigenthümliches, als Grund vorausgesetzt wird (ἐκ πίστεως) und etwas Reales als Besitz zuerkannt wird. Noch dazu ist dieser Ausdruck in unserem Capitel, wie Gal. 3, 6 und Jak. 2, 23 nur herübergenommen aus dem bloß vorbildlichen Verhältniß Abrahams und sonst gar nie mehr von der Heilsbehandlung des Glaubens gebraucht. Denn 2 Kor. 5, 19 ist das Wort von dem auf die ganze Welt bezogenen Versöhnungsakt gebraucht.

Sagt nun Paulus aber nie vom bloß objectiven Verdienst Christi, sondern eben vom Glauben, und zwar bestimmt im neutestamentlichen Sinn von dem im Blut Christi haftenden Glauben, er werde zur Gerechtigkeit gerechnet, so sind damit zwei Einseitigkeiten ausgeschlossen. Einmal ist der Glaube etwas, das das Subject hat und übt, etwas dem Menschen Eigenes, das ihm zugerechnet wird, aber etwas, worin er den Christus für uns in sich hineinwirken läßt und ihm sich unterwürfig anvertraut. Da ist also der Grund der Rechtfertigung allerdings der Christus für uns, nicht der Christus in uns, der in diesem Zustand noch nicht ist, sondern erst werden soll, und immer nur ein Werdender ist. Aber auch nicht der Christus für uns als außer uns ist der Rechtfertigungs-Grund (wie z. B. Olshausen sagt), sondern der im Glauben einwirkende und eingehende Christus für uns ist es, wodurch eben ein Christus in uns wird, wie es bei Abraham der im Glauben ergriffene und einwirkende Verheißungs-Gott war, nicht bloß die Verheißung: — ἐπὶ τῷ θεῷ. Darum sagt also der Apostel eben vom Glauben

und nicht vom äußeren Verdienst Christi: „er wird zur Gerechtigkeit gerechnet," und die Folge dieser Zurechnung für den Glauben ist das göttliche *δικαιοῦν* d. h. die gerechte Entledigung und Bundes-Segnung.

Daß dies geschieht auf den Glauben hin, ist nicht Verdienst des Glaubens, sondern ist Gnade (V. 16), Gnaden-Lohn, *μισθὸς κατὰ χάριν* (V. 4), da kein *ὀφείλημα* vorliegt, da es keine durch die selbständige Leistung (*ἐργάζεσθαι*)*) begründete Compensation ist; denn auch die Glaubens-Handlungen eines Abraham sind als Handlungen für sich ungenügend, bemessen vom Gesetz aus im Sinn einer vor Gott bestehenden Gerechtigkeit, aber eben der Glaube in den Handlungen, die gehorsame Hingebung an Gott, die Glaubens-Fußstapfen, das thatsächliche Glaubens-Bekenntniß in ihnen kommt in Anschlag, während das gesetzlich Ungenügende und Sündliche in der Natur (*σάρξ*) und im Handeln (*ἔργα*) nicht in Anschlag kommt, und das ist Gnade. Die Werke als Gesetzeswerke (*ἔργα νόμου*) d. h. als Leistung und Erfüllung der Normalforderung**) können nimmermehr bestehen.

---

*) Das *ἐργάζεσθαι* V. 4 braucht hier der Apostel in einem engeren Sinn, nicht nur überhaupt „Etwas thun", sondern da er dabei von einem *μισθός* redet: so ist eine bestimmte, der Aufgabe entsprechende Leistung darunter verstanden, welcher dann der gehörige Lohn gebührt. Das geht auch aus *μὴ ἐργαζόμενος* hervor; wäre es bloß „Werke thun", so wäre ja damit unterstellt, daß Abraham gar keine Werke gethan habe.

**) Darauf angesehen ist von Paulus meistens der genaue Ausdruck *ἔργα νόμου* gebraucht (3, 20. 28. 9, 32. Gal. 2, 16. 3, 2. 5. 10), während die Werke der Gläubigen niemals als *ἔργα νόμου* bezeichnet oder diese von ihm gefordert werden. Dagegen werden *κόπος* und *ἔργον* (Arbeit und Wirken) vom Christen gefordert und prädicirt und für belohnenswerth erklärt. Vgl. 1 Kor. 3, 8 ff. 15, 58. Gal. 6, 4; *τὸ ἔργον*

Auch die Gläubigen mit allen ihren Glaubenswerken genügen dem Maßstab des Gesetzes nicht, daher *ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται* (Gal. 3, 11, vgl. 21). Wohl aber geben ihre Werke den Maßstab ab bei der Abwerthung des Glaubens und Zuerkennung des Gnadenlohnes.

Es bleibt also ewig wahr: nicht das Werk als solches, auch nicht das Glaubens-Werk als Gesetzes-Leistung hat Rechtfertigung zur Folge, sondern der Glaube thut's, die Rechtfertigung erfolgt unabhängig (*χωρίς*), außer Beziehung zu den Werken als solchen, als Lohn verdienenden Leistungen (Röm. 4, 6 f. 4), und so trotz Sünden-Werken (V. 7), also ohne Verdienst; — und doch ist es eben so wahr: nicht der unwirksame Glaube rechtfertigt, nicht der Glaube, der in keinem Werk, sofern es Handeln ist, sich bethätigt, sondern ein im Handeln sich bewährender Glaube, ein thatkräftiger und lebenskräftiger Glaube thut's, obgleich sein Handeln oder sein Werk in sich als gesetzliche Leistung nimmermehr die Gerechtigkeit oder Seligkeit verdient und bewirkt. Die Werke sind nothwendig zur Seligkeit als nothwendig zum lebendigen Glauben gehörig, aber Glaubens-Werke so wenig als Gesetzes-Werke sind Verdienst der Seligkeit.

V. 4 f. Diese zwei Verse haben es mit dem speciellen Fall Abrahams unmittelbar nicht zu thun, sondern sie knüpfen zwei allgemeine Sätze an, um hervorzuheben, daß dem Glaubens-Begriff der Gnaden-Begriff entspreche, wie dem Werk-Begriff der Lohn-Begriff, daß also dieser letztere bei

---

τῆς πίστεως 1 Theff. 1, 3. 2 Theff. 1, 11; *ἔργα ἀγαθά* 2 Kor. 9, 8. Eph. 2, 10. Kol. 1, 10. 2 Theff. 2, 17. 1 Tim. 2, 10. 5, 10. 6, 18. 2 Tim. 2, 21. 3, 17. Tit. 2, 14.

den Juden eingefleischte Begriff weichen müsse dem Gnaden-Begriff und eben daher dem Glaubens-Begriff da, wo es sich um Bestehen vor Gott und nicht vor Menschen handle, daher dann V. 6—8 im Gegensatz zum Lohn die Betonung der Sündenvergebung in der Glaubens-Gerechtigkeit durch Davids Mund, der auch, wie Abraham, vor Menschen einen Ruhm ansprechen konnte und genoß. Ueber ἐργάζεσθαι vgl. oben S. 357. ἐργαζομένῳ und πιστεύοντι stehen einander gegenüber wie κατὰ ὀφείλημα und κατὰ χάριν.

V. 6—8. Wie Abraham als Repräsentant der Rechtfertigung aus dem Glauben vor der mosaischen Gesetzgebung dasteht, so David als Zeuge davon nach derselben. Beide stehen zugleich in enger Beziehung zu Christus im allgemeinen Glauben der Juden; um so bedeutender sind also diese beiden Zeugen. — ὁ θεὸς λογίζεται κ. τ. λ. Diese Worte sind allerdings nicht unmittelbar dem Munde Davids entnommen; aber sie liegen im Folgenden, sofern David von der göttlichen Sündenvergebung spricht und den Menschen, dem sie zukommt, selig preist. Darin findet ja eben die Anknüpfung statt für eine Gerechtigkeit, die ohne Vermittlung der Werke dem Menschen zugewendet wird. — Die Ausdrücke ἀφέθησαν und ἀπεκαλύφθησαν sind dem Anschauungskreise entnommen, wonach die Sünden als entlassen und zugedeckt dargestellt werden; der Gegensatz ist, daß die Sünden im Gericht vor das Antlitz gestellt, aufgedeckt und festgehalten werden der Gesetzesbestimmung gegenüber.

V. 9 f. geht der Apostel auf einen neuen Gesichtspunkt ein: V. 4—8 war der eingefleischte jüdische Werk- und Lohn-Begriff als unanwendbar im Verhältniß zu Gott

dargestellt, dies theils positiv von Abraham aus V. 3 ff., bei welchem der der neuen Gnade entsprechende Glaubens-Begriff über die Gerechtigkeit entschied, nicht der dem ὀφείλημα entsprechende Werk- und Lohn-Begriff; theils negativ V. 6 ff. an David, welcher auch, wie Abraham, Ruhm vor Menschen hatte und verdiente, und der dennoch Gott gegenüber, statt im Verdienst, in der Sünden-Vergebung das Heil suchen mußte. Hieran knüpft sich nun V. 9 f. Weiteres mit der Frage: Geht*) die in dieser Beziehung von David angeführte Seligpreisung auf die Beschneidung oder auf die Vorhaut? Es soll nun auch der jüdisch particularistische Bundes-Begriff, wie er an der Beschneidung haftet, beseitigt werden, und dies soll wieder an Abraham als dem ersten Bundes-Empfänger und dem Vater der Beschnittenen klar gemacht werden mit der Frage V. 10: Wie d. h. in welchem Zustand, in der Beschnittenheit oder schon in der Vorhaut, in seiner jüdischen oder in seiner allgemein-menschlichen Stellung wurde ihm die Gerechtigkeit zuerkannt? Antwort: in der Vorhaut, sofern jener Ausspruch über die Gerechtigkeit Abrahams Gen. 15, 6 vor die Beschneidung Abrahams fällt und diese als Bundes-Zeichen Gen. 17, 7 ff. unmittelbar nachfolgt.**).

---

*) μακαρισμός sc. ἐστίν, nicht λέγεται, denn nicht auf wen die Seligpreisung von David selber gesprochen sei, ist die Frage, sondern auf wen die darin ausgesprochene Seligkeit geht, auf die Beschneidung nur oder auch auf die Vorhaut.

**) Dort ist nun allerdings die Beschneidung nicht als Siegel dafür namhaft gemacht, daß sein Glaube ihn gerecht gemacht habe (wie hier Röm. 4, 11), sondern sie wird angeführt als Zeichen des Bundes, den Gott mit ihm machte. Allein die Zeitfolge, in der sie auftritt, schließt

V. 11. Die Beschneidung ist also selber nur Versieglung d. h. (1 Kor. 9, 2) thatsächliche Bestätigung der Glaubens-Gerechtigkeit, diese aber war bereits vorher schon im Natur-Zustande, bei dem noch unbeschnittenen Abraham vorhanden. — *σημεῖον*) Die Beschneidung selbst wird hier als Zeichen dargestellt (durch den Genit. der Apposition *περιτομῆς* vgl. Winer 7. Aufl. S. 494), so auch Act. 4, 22. Das Beschneidungs-Zeichen nun erhält seine bestimmte Beziehung zu der Gerechtigkeit durch *σφραγίς*. — *τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως*) kann man wohl als Einen Begriff nehmen: Glaubens-Gerechtigkeit, womit dann die Worte *τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ* zu verbinden sind: „die er in der Vorhaut erlangt hatte.“ Denn das, daß nachher das *πιστεύειν* hervorgehoben wird, streitet nicht dagegen. Die *πίστις* behält immer den Nachdruck, wenn von einer Glaubens-Gerechtigkeit im Gegensatz zur Werk-Gerechtigkeit die Rede ist. — *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν κ. τ. λ.*) Damit er sei (wieder das Erscheinen involvirend), dastehe*) als der Vater aller derer, die glauben durch die Vorhaut hindurch d. h. die zum Glauben durch sie, durch den Natur-Zustand, hindurchdringen, daß auch ihnen die Glaubens-Gerechtigkeit

---

auch die Causal-Folge in sich: Der Bund, den sie versiegelt, folgt Gen. 15, 7 ff. unmittelbar auf das *ἐπίστευσεν — καὶ ἐλογίσθη εἰς δικαιοσύνην*, setzt also die Glaubens-Gerechtigkeit voraus und als das Zeichen des Bundes ist sie selbst Versieglung von jener, die thatsächliche Bestätigung. Vgl. 1 Kor. 9, 2. Mit einem *ἀσεβής*, mit einem *ἄδικος* läßt sich Gott nicht in einen Bund ein. Der Apostel folgert also richtig aus dem Geist, nicht gerade aus den unmittelbaren Worten.

*) Das *εἰς τὸ εἶναι* ist nicht bloß consecutiv, sondern zugleich final, die göttliche Absicht hervorhebend.

zugerechnet werde, (V. 12) und er auch ein Beschneidungs-Vater*) sei d. h. daß er den mit der Beschneidung bezeichneten Bund, der eben die messianische *κληρονομία* zum Inhalt hat (V. 13), fortpflanze auf die, die nicht Beschneidung allein**) an sich haben (vgl. zu *ἐξ ἐριθείας* 2, 8), sondern die zugleich auch, wenn sie auch Beschnittene***) sind, einhergehen in den Fußstapfen des im unbeschnittenen Zustand vorhandenen Glaubens unseres Vaters Abraham, die also selbstthätige Nachfolger sind seines in Fußstapfen, d. h. im Wandel, in Handlungen 2c. ausgeprägten Glaubens. Die äußere Beschneidung mag den leiblichen Abkömmlingen Abrahams wohl die äußere Einkleidung des Bundes vererben, die Gesetzes-Anstalt und ihr Erbe, das Land Kanaan; dagegen der innere Kern des Bundes, das auf den Welt-Besitz gehende messianische Erbe, das messianische Reichs-Heil V. 13 ist nicht an die bloße äußere Abstammung und Beschneidung geknüpft, sondern an den Glauben, an dessen Anrechnung als Gerechtigkeit eben dieser Inhalt des Bundes bei Abraham selbst geknüpft war (vgl. m. christl. Reden IV, Nr. 45). Also nicht bloße Bluts-

---

*) *πατέρα περιτομῆς*) Abraham sollte ein Vater der Beschneidung sein für die, die in den Glaubens-Fußstapfen Abrahams wandeln. Dies ist klar aus 2, 29. Phil. 3, 3. Kol. 2, 11, der Herzens-Beschneidung in Kraft des Geistes. Sofern also auch jetzt noch der Glaube die Beschneidung nur geistiger Art nach sich zieht, ist Abraham ein Vater der Beschneidung für die, die Nachfolger seines Glaubens sind, aber nicht für die, die nur aus der Beschneidung sind. *τοῖς στοιχοῦσι* stellt den Glauben Abrahams als Vorbild dar.

**) Es heißt ja nicht: *οὐ μόνον ἐκ περιτομῆς*, sondern *μόνον* gehört zu *περιτομῆς*, wie Jak. 2, 24 zu *πίστεως*.

***) Dies muß wegen des folgenden *καί* und des wiederholten Artikels *τοῖς* vor *στοιχοῦσι* hinzugedacht werden; die Unbeschnittenen sind schon V. 11 berücksichtigt.

Verwandte, wie die Juden, sondern gerade nur Abrahams Geistes-Verwandte, die in That und Wahrheit Gläubigen, reihen sich aus der gesammten Menschheit und aus den Juden selbst an Abraham an als Eine Abrahams-Generation, als das eigentliche Bundes-Volk Gottes, das vor Gott gerecht ist, das nach dem Gesetz und Recht der Gnade die sittliche Würdigkeit hat für den Empfang der göttlichen Gnaden-Gabe, für das messianische Heils-Reich.

Mit V. 13—16 belegt der Apostel aus dem Begriff der dem Abraham gegebenen Verheißung, die er dem Inhalt nach V. 13 in ihrer messianischen Spitze concentrirt, und deren Unabhängigkeit von gesetzlicher Vermittlung er premirt, also aus dem Gnaden-Begriff, in welchem sie wurzelt, daß Abraham mit seinem messianischen Bundes-Erbe dem Glaubens-Gebiet angehöre und nicht dem Gesetzes-Gebiet. Wäre die Beerbung gesetzlich bedingt, so würden die unfehlbaren Gesetzes-Uebertretungen den im Gesetz begründeten Zorn und die Vergeltung in Wirksamkeit setzen und der segnenden Huld ihre Entfaltung unmöglich machen (V. 14—16). So steht Abraham abermals als Vater der Gläubigen da im universellen Sinn, so daß dieselben in ihm nicht nur das Vorbild ihres Glaubens haben (V. 12), sondern auch das Vorbild ihres Erbes (*κληρονόμον, κληρονόμοι*). Daher ist es nicht dem Zusammenhang gemäß, wenn Manche hier nur eine Begründung von V. 12 finden. Es sind vielmehr die Verse 13—16 den vorhergehenden Versen 10—12 coordinirt, und dies hebt sich namentlich hervor, wenn man den Schluß von beiden Satz-Reihen vergleicht: V. 11: *εἰς τὸ εἶναι κ. τ. λ.* und V. 16:

εἰς τὸ εἶναι κ. τ. λ. Es ist eine neue Wendung des Beweises (daher mit *γάρ* fortfahrend), daß Abraham mit dem, was sich an ihn knüpft, eben dem Glaubens-Gebiet, nicht dem Gesetzes-Gebiet angehöre — hier vom Begriff der Verheißung aus, wie vorher vom Begriff der Beschneidung aus.

V. 13. *διὰ νόμου*) *νόμος* ist hier wieder überhaupt Gesetz. Der Apostel meint nicht nur das Gesetz im historischen Sinn, das mosaische; denn, daß dieses, das erst Jahrhunderte nachher entstand, bei Abraham mit der Verheißung noch nichts zu thun hat, wäre eine platte Bemerkung. Der Apostel will überhaupt hervorheben, daß bei Abraham die Verheißung nicht abhängig gemacht wurde von einer gesetzlichen Bestimmung, die er erst zu vollbringen und zu leisten gehabt hätte. — *ἢ τῷ σπέρματι αὐτοῦ*) faßt hier die Verheißung in ihrer ganzen Ausdehnung, wie sie sich innerhalb des Abrahamiden-Stammes nach und nach entwickelt hat, und zwar immer ohne Vermittlung des Gesetzes. Daher nun auch als kurze, aber eben so umfassende Inhalts-Anzeige derselben: *τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου.* — Ueberblickt man die Verheißung in ihrer ganzen Entwicklung durch den israelitischen Stamm hindurch, so wird es Keinem als zu viel gesagt erscheinen, daß demgemäß der Abrahamiden-Stamm als Welt-Beerber dargestellt werde, und sogar, wenn wir bei der Verheißung stehen bleiben, wie sie unmittelbar dem Abraham zu Theil wurde, so stellt sich auch bei dieser nicht nur die Zusage vom Besitz des Landes Kanaan heraus, sondern in dieser Zusage wird zugleich angedeutet eine Vermehrung der Nachkommenschaft Abrahams, die dem Staub und den Sternen ähnlich sein soll. Noch

bestimmter wird dabei hervorgehoben, daß Völker und Könige hervorgehen werden aus seinem Stamm, — noch weiter, daß von ihm über alle Völker eine Segens-Verbindung sich ausbreiten werde. Gen. 12, 7; 13, 15; 15, 5. 18; 17, 5 f. 8. Dies involvirt schon den ganzen Heimfall der Welt; vgl. Matth. 5, 5 mit unsrem Ausdruck. Alles dieses war innerhalb der Grenzen des jüdischen Volkes und seiner Geschichte nicht erfüllt. Also nicht eine gesetzliche Bestimmung ist es, die diese Verheißung vermittelt, ἀλλὰ διὰ δικαιοσύνης πίστεως. Wie stimmt dies, da Gen. 15, 6 später ist als der Anfang der Verheißung Gen. 12? — Der Apostel faßt die Verheißung eben in der Ausdehnung, wie sie mit Gen. 15, 5 zunächst sich auszudeuten anfing und von da aus immer weiter hervortrat. Sodann ist der Glaube bei Abraham schon wirksam von seinem Heraustreten aus seinem Vaterlande an, ist eben das, was ihn bestimmt, der göttlichen Stimme zu folgen, wirkt so fort in ihm, und darauf hin geschieht dann die göttliche Erklärung über seinen Glauben Gen. 15; mit dieser entstand er nicht erst, sondern fand er seine Anerkennung. Diese Energie des Glaubens, wie er in Abraham von Anfang an gewirkt hatte, ist auch deutlich aus Ebr. 11, 8. Also des Apostels Schluß ist ganz folgerichtig.

V. 14 f. Auch hier ist es nicht richtig, wenn man sagt, das sei ein dogmatischer Beweis des Apostels; es ist ein Beweis, den er aus der Natur des Gesetzes führt, nicht schon aus seiner Rechtfertigungslehre. — οἱ ἐκ νόμου) sind im N. Testament solche, bei denen das Gesetz ihr Lebens-Grund ist, das was ihr Sein und Handeln bestimmt. Allein

wiederum steht νόμος überhaupt, ohne Artikel. Der Gedanke ist: Wenn ein dem Gesetz gemäßes Leben die Erbschaft bedingt, dann κεκένωται ἡ πίστις (1 Kor. 1, 17. 9, 15) — dann ist der Glaube entleert, daß er keinen Inhalt hat; der Glaube nämlich, der eben dem verheißenden Gott sich anschließt, und den die Erfüllung der Verheißung erwartet, — dieser Glaube empfängt dann nichts, geht leer aus, und die Verheißung selbst ist außer Wirksamkeit gesetzt, sie ist nicht realisirt. Warum das? — Weil das, was nach der Voraussetzung (εἰ οἱ ἐκ νόμου) die Erfüllung der Verheißung bedingt, Uebertretung im Gefolge hat, und so Zorn ins Werk setzt, statt des verheißenen Segens — Zorn verwirklicht. Vgl. Gal. 3, 10. Wo aber keine gesetzliche Bestimmung als Bedingung des Segens gegeben ist, nur Glaube an den verheißenden Gott, da ist auch keine des Segens beraubende Uebertretung, da waltet die rein segnende Huld.

Der Schluß ist also: die Erfüllung der Verheißung kann, wenn sie anders je eintreten und man nicht vergebens an die Erfüllung glauben soll, nicht abhängig sein von dem Gesetz, sondern nur vom Glauben, damit es nach der segnenden Huld gehe. Diesen Schluß hebt der Apostel V. 16 hervor: κατὰ χάριν. Vgl. V. 4.

V. 16 f. εἰς τὸ εἶναι κ. τ. λ. Nur so, wenn die Erbertheilung nicht von Gesetzes-Bestimmungen und deren Erfüllung abhängt, sondern vom Glauben, wird der Zweck aller Gottes-Verheißungen erreicht, nämlich daß die Verheißung festen Bestand habe, wie es der Wahrheit Gottes gemäß ist, für den ganzen Samen Abrahams, nicht nur bei dem

Samen, der im Gesetzes-Zusammenhang (οὐ τῷ ἐκ τοῦ νόμου μόνον), sondern auch für den, der im Glaubens-Zusammenhang steht, wonach Abraham wieder Vater aller Gläubigen ist, und womit wieder die Verheißung erfüllt ist nach der Seite hin, daß viele Völker aus ihm entstehen sollen. V. 17. Gen. 17, 5. Diese Verheißung ist damit erfüllt in einem Universal-Sinn, wie es dessen, der auch der Heiden Gott, und dessen, welcher der Schöpfer-Gott ist, allein würdig ist.

V. 17—22 wird der die Gerechtigkeit bedingende Glaube an Abrahams Beispiel näher beschrieben, wovon das Wesentliche schon zu V. 3 in Erwähnung kam. Vgl. m. Lehrwissenschaft S. 131 und 340 ff.; 2. Ausg. S. 129 f. u. 317 ff.

V. 17. κατέναντι οὗ) = לְפְנֵי, לְנֶגֶד, wörtlich „gegenüber," wenn man Etwas vor sich hat, namentlich auch geistig, daß man es ins Auge faßt und berücksichtigt (Ps. 26, 3. 44, 16. 2 Sam. 22, 23); dann an die Parenthese καθὼς — τέθεικά σε anschließend: Mit Rücksicht hierauf glaubte er, da Gott es ist, der lebendig macht rc. Einige meinten, κατέναντι οὗ sei Attraction für κατέναντι θεοῦ ᾧ ἐπίστευσεν. Eine solche findet gewöhnlich nur dann statt, wenn das Relativ in Acc. zu stehen käme. Daher Andere: κατέναντι θεοῦ, κατέναντι οὗ ἐπίστ. = gegenüber von Gott, welchem gegenüber er glaubte. — Im Zusammenhang stehen die Worte mit 16 fin. (auf ὅς sich beziehend). Dieser Beisatz „κατέναντι — θεοῦ" ist hier nicht bedeutungslos; es soll damit gerechtfertigt werden die universelle und geistige Bedeutung der eben angeführten Stelle im Gegensatz gegen die engherzige Deutung namentlich der Juden. — θεοῦ τοῦ ζωοποιοῦντος) gehört unter die Fälle, wo zu einem

artikellosen Hauptwort eine mit Artikel versehene Bestimmung hinzugefügt wird, um das in Letzterem ausgedrückte Verhältniß stärker hervorzuheben. Vgl. Winer 7. Ausg. § 20, 4 und 1, c. Unsrer Construction entsprechend bei Thukydid: *οὐδενὸς τοῦ κελεύσαντος*, s. Bernhardy Syntax S. 318. So schließt sich V. 18 sehr gut an als Ausführung des auf die (in der Parenthese genannte) Verheißung gerichteten Glaubens Abrahams („*ἐπίστευσεν εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα*"). — *τοῦ ζωοποιοῦντος*) zunächst vom Apostel gewählt mit Rücksicht auf den besonderen Fall, in welchem der Glaube Abrahams besonders sich wirksam zeigte, in Bezug auf die Nachkommenschaft, die er erhalten sollte, wo doch (V. 19) Abraham und sein Weib Sarah bereits als abgestorben anzusehen waren. Unter diesen Umständen hielt sich der Glaube Abrahams an die belebende und schöpferische Kraft Gottes, wodurch eben die Unbedingtheit seines Glaubens in's Licht tritt. Allein der Apostel faßt zugleich diese Richtung des Glaubens als etwas Allgemeines: Gott im Ganzen halten als den, der Todte belebt, und was nicht ist, ins Sein ruft, worin er dann zugleich einen Uebergang hat zum christlichen Glauben (V. 24). — *καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα*) *καλεῖν* vom Rufen in's Dasein ist unzweifelhaft durch das A. Testament, namentlich Jes. 41, 4. 48, 13. 2 Kön. 8, 1. *ὡς ὄντα* auch: an ihrem Platz. Es soll das *καλεῖν* durch diese Ausdrucksweise in seiner unmittelbar vollendenden Energie herausgehoben werden, daß es nicht nur als ein Ruf in's Sein überhaupt erscheint, sondern als ein Ruf, wodurch das, was eben noch gar nicht war, auch schon als ein Seiendes in lebendiger Thätigkeit wirksam dasteht.

V. 18. ὅς παρ᾽ ἐλπίδα κ. τ. λ.) Der Apostel setzt nun den Glauben Abrahams näher in's Licht. Er glaubte gegen Hoffnung auf Hoffnung. Während die Hoffnung immer mehr schwand, glaubte er ἐπ᾽ ἐλπίδι. Das ἐπί drückt im Gegensatz zu παρά das Festgegründetsein, das Bestehen aus. Also trotzdem, daß auf der einen Seite die Hoffnung dahinschwand, stützt er sich auf der andern Seite auf Hoffnung; das wird V. 19 ff. auseinandergesetzt. Die Hoffnung nämlich, soweit sie von menschlichen Reflexionen abhängig war, entschwand, allein die Hoffnung, soweit sie durch göttliche Verheißung erweckt werden konnte, bildete die Basis seines Glaubens, und zwar εἰς τὸ γενέσθαι κ. τ. λ., welches Object des ἐπίστευσεν ist. Vgl. V. 20. Er glaubte daran, daß er der Vater vieler Völker werde und zwar κατὰ τὸ εἰρημένον: dies giebt die Unterlage seiner Hoffnung an. Das οὕτως bezieht sich nach Gen. 15, 5 auf die Sterne des Himmels.

V. 19. Das οὐ vor κατενόησεν ist in einigen Handschriften (A. B. C. ꝛc.) weggelassen, doch unpassend, vgl. Winer 7. Ausg. S. 452. — μή negirt bloß in der Vorstellung, während οὐ die Wirklichkeit negirt. Es ließe sich denken, daß Abraham im Glauben schwach geworden wäre, aber das geschah nicht. Ohne auch nur schwach zu werden am Glauben, nämlich im Hinblick auf seinen schon erstorbenen Leib, (οὐ κατενόησεν) zog er sich denselben gar nicht zu Gemüth; κατανοεῖν einer äußeren Sache eine innere Betrachtung widmen. Ebr. 3, 1. Luk. 12, 24. Hätte Abraham die Erstorbenheit seines Leibes, die eben dem göttlichen Ausspruch entgegenstand, innerlich in sich Wurzel fassen und haften lassen, dann wäre er zum διακρίνεσθαι gekommen. Diese

Stelle ist überhaupt psychologisch merkwürdig in Beziehung auf die Entwicklung von Unglauben und Glauben. Der Unglaube haftet an dem, was nach menschlicher Reflexion oder äußerlichem Anblick zu hoffen oder nicht zu hoffen ist, und läßt die äußere Erscheinung eine Kraft über den νοῦς gewinnen, der gegenüber der göttliche Ausspruch keinen beständigen Eindruck mehr macht, so daß ein unentschiedenes Schwanken des Urtheils dadurch hervorgerufen wird. Umgekehrt ist die Glaubens-Entwicklung. Wo auch von außen sich wenig oder gar keine Hoffnung darbietet, allein ein göttliches Zeugniß berechtigt einmal zu dieser Hoffnung, da stützt sich der innere Sinn, ohne sich von der Aeußerlichkeit bestimmen zu lassen, auf die göttlich bezeugte und erweckte Hoffnung, und wird zur entscheidenden Ueberzeugung durch den Glauben an die belebende und schöpferische Macht Gottes. Während also dort es zum διακρίνεσθαι kommt, kommt es hier zum πληροφορεῖσθαι.

V. 20. εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν) ist zu verbinden mit διεκρίθη, und in dieser Verbindung darf es nicht abgeschliffen werden durch die matte Erklärung: „in Beziehung auf die Verheißung Gottes," sondern es soll eben hervorgehoben werden, wie der Zweifel auch in die Verheißung Gottes sich hineindrängt, gleichwie der Glaube in dieselbe hineingeht. Im Gegensatz zu diesem διακρίνεσθαι (vgl. Jak. 1, 6) setzt der Apostel das ἐνεδυναμώθη: er erstarkte in die Verheißung hinein durch Glauben. — δοὺς δόξαν τῷ θεῷ) Gott die Ehre gebend (urtheilend und handelnd), wie es den Vollkommenheiten Gottes angemessen ist.

V. 21. πληροφορηθείς) eigentlich — ganz einge-

nommen sein, erfüllt sein (Kol. 2, 2), namentlich auch bei der Ueberzeugung angewendet 14, 5. Er war ganz durchdrungen von der Ueberzeugung, daß, was Gott verheißen, er auch im Stande ist zu thun.

V. 23 ff. wird die Glaubens-Gerechtigkeit, wie sie an Abraham entwickelt worden ist, direct angewandt auf die glaubenden Christen. Es steht diese Erzählung der Schrift nicht nur als ein Zeugniß da von der persönlichen Stellung Abrahams zu Gott, sondern auch für die unsrige. Uns soll die Zuerkennung der Gerechtigkeit eben so werden, wie sie dem Abraham geworden ist, nämlich als *τοῖς πιστεύουσιν*, im Weg des Glaubens. Die Einheit ist subjectiverseits eben das Glauben, das wie bei Abraham, so bei den Christen, in vertrauender Ergebung an Gott und sein Heil die Verleugnung und Ueberwindung des Sichtbaren und Gegenwärtigen zum wesentlichen Charakter hat. Dies betont V. 18—21 und dies giebt ihm sittliche Bedeutung. Ferner in objectiver Beziehung bildet die Einheit die göttliche Belebungs- und Schöpfer-Kraft V. 17 und 24. Hierin liegt die wesentliche Verwandtschaft mit dem christlichen Glauben V. 24; dessen Object nämlich ist: nicht der dem Tod unterlegene und im Tod gebliebene Jesus (1 Kor. 15, 17), sondern der Jesus, der aus dem Tode durch die göttliche Erweckung zum Herrn geworden ist. Es ist also Object des Glaubens die aus dem Tod des niederen Lebens den Sieg des höheren hervorführende Gottes-Kraft.

V. 25. giebt die Beziehung der beiden im christlichen Glauben zusammengefaßten Gottes-Akte auf unser Heil an. Jesus wurde einmal dem Tod übergeben (vgl. Matth.

26, 2 und Mark. 13, 12) wegen*) unsrer Verschuldungen, nämlich damit sie gerichtet und so gesühnt werden (vgl. Röm. 3, 25 mit 8, 3); nicht aber nach der gewöhnlichen Erklärung *διὰ τὴν ἄφεσιν;* diese gehört ja eben zur nachfolgenden *δικαίωσις.***) Sofern es aber bei diesem sühnenden Gericht der Sünde eben eine Erlösung galt (3, 24), daß wir nicht mehr in unsern Sünden sind (1 Kor. 15, 17), eine Ueberwindung der Sünde durch Gerechtigkeit, eine negative und positive Gerechtmachung der sündigen Menschen, die den Tod zum Sold haben, tritt die Auferstehung dazu: *καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν.* Die Auferstehung Christi ist es, welche die Geistes-Wirksamkeit vermittelt und die hievon abhängige Wiedergeburt. Vgl. Joh. 16, 7 ff. 1 Petri 1, 3—5. Röm. 6, 4. 8, 11. Ebenso bildet sich von der Auferstehung aus der Glaube, der die persönliche Rechtfertigung wirkt. Eph. 1, 19. Vgl. über die Bedeutung der Auferstehung Christi m. Lehrwissenschaft S. 530 f. 607—613; 2. Aufl. S. 490 f. 559 ff. Die Auferstehung erst hebt das menschliche *εἶναι ἐν ταῖς ἁμαρτίαις* auf (1 Kor. 15, 17), das die Todes-Hingabe erfordert. Indem so die *δικαίωσις* ausdrücklich von der Auferweckung Christi abhängig gemacht ist, ist wieder unverkennbar, daß nach paulinischem Lehrbegriff die neutestamentliche *δικαίωσις* selbst ein belebender Akt ist, daher sie eben 5, 18 eine *δικαίωσις ζωῆς* heißt, wodurch das prophetische *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται* 1, 17 seine

*) Unsere Versündigungen sind der Bestimmungs-Grund (*διά*) für die göttliche Hingebung Jesu in den Tod.

**) Auch in dieser Stelle wieder zeigt sich in den Commentaren deutlich, wie hilflos der mitgebrachte Rechtfertigungs-Begriff herumrathet und tastet.

factische Grundlage erhält; und wie die Auferweckung Jesu 1, 4 ein belebender Geistesakt ist, so auch die δικαίωσις, die daran geknüpft ist. 6, 4 mit 7, 6. 8, 2. Eph. 1, 19 f. 2, 5. Kol. 2, 13. Tit. 3, 5—7. Um den Gläubigen bloß zu declariren, die Sünden seien ihnen vergeben und sie sollen nun als gerecht angesehen werden, oder um den Glauben an die Sühnung zu erwecken (Meyer), dazu bedurfte es bei Christi Opfer eben so wenig als bei den alttestamentlichen Opfern einer Auferweckung des Geopferten. So wesentlich es aber zur Sühnung der factischen Sünden (παραπτώματα) der factischen Opferung bedurfte (παρεδόθη), darum, weil Sünde und Tod im Causal-Nexus stehen, so wesentlich bedurfte es für die δικαίωσις einer factischen Auferstehung von Seiten des Erlösers, weil vermöge des Causal-Zusammenhangs des Lebens mit der Gerechtigkeit die δικαίωσις selbst als factischer Belebungsakt sich vollziehen muß bei den Gläubigen. Die Sünden-Sühnung erfordert das Sterben oder das Blut Christi, weil die Sünde tödtet; die Rechtfertigung erfordert das Leben oder den Geist Christi, weil die Rechtfertigung beleben, aus dem Tod in's Leben versetzen soll. Wie Gott Christi eigene Rechtfertigung durch seine Auferweckung bewirkt (1 Tim. 3, 16 mit Röm. 1, 4), so wirkt Gott auch in der daranhängenden Rechtfertigung der Gläubigen mit auferweckender Kraft, als der aus dem Tode lebendig macht, als der ζωοποιῶν τοὺς νεκροὺς καὶ καλῶν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα. V. 17.*) Von der göttlichen Belebungs-Kraft

*) Will man also die δικαίωσις einmal durchaus als einen göttlichen Lebens-Spruch ansehen, so ist derselbe nicht wie aus Menschen-Mund zu denken, als ein bloß declaratorischer, sondern als ein wirklich göttlicher Lebens-Spruch, der, was nicht ist, ins Leben ruft, den in Sünden Todten belebt.

aus im auferweckten Christus muß durch die δικαίωσις eine Lebens-Substanz im Menschen gesetzt werden, und zwar eine sittliche Lebens-Substanz, da sie eben unter den sittlichen Begriff der δικαιοσύνη gestellt wird im Gegensatz zu παραπτώματα, nicht bloß im Gegensatz zu einer Strafe, daher Eph. 2, 10 dem οὐκ ἐξ ἔργων und dem νεκροὶ τοῖς παραπτώμασιν als Erklärung des Gnaden-Heils das κτισθέντες ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς gegenübertritt. Wenn aber in andern Stellen die Gerechtigkeit der Sünder, namentlich die Sünden-Vergebung, nicht wie hier an die Auferstehung, sondern an das Blut Jesu Christi geknüpft wird (Röm. 5, 9. Eph. 1, 7), so ist darin eben das παρεδόθη aufgenommen, das auch hier als Grundlage der δικαιοσύνη vorangestellt ist. Und bei der Erwähnung des Blutes Christi ist nicht der bloß gestorbene Jesus gemeint, sondern das Subject ist dabei eben als Christus bezeichnet, also nach der Grund-Erklärung Act. 2, 32 f. 36 der durch die Auferstehung erhöhte und den Geist mittheilende Jesus. Zudem ist das Blut selbst im biblischen Begriff überhaupt nicht etwas Todtes, sondern gerade das Lebens-Element; bei Christus aber namentlich ist die unverwesliche Geistigkeit des Bluts zu premiren als das Moment der dem Blut Christi beigelegten Kraft-Wirkung. 1 Petri 1, 18 f. mit Ebr. 9, 14. Immer also ist der soterische Gerechtigkeits-akt des N. Testaments durch Lebendiges und Belebendes bedingt und vermittelt — durch Blut und Geist des lebendigen und lebendig machenden Christus, wie durch lebendigen Glauben —, eben weil das δικαιοῦν als etwas selbst Dynamisches, nicht bloß Declaratorisches gedacht ist.

Cap. V.

In Cap. 4 hat der Apostel das in 3, 27 ausgesprochene Thema ausgeführt, wie der Glaube es ist, der im Bundes-Verhältniß Gottes die Gerechtigkeit bedingt und vermittelt, und wie damit aller Ruhm ausgeschlossen ist. (Vgl. über den Zusammenhang auch das zu 1, 17. S. 102 ff. und zu Anfang von Cap. 4 Gesagte. S. 338 f.). Cap. 5 zeigt den Zustand des im Glauben Gerechtgemachten (es entspricht dem Gedanken 3, 28) als das wiederhergestellte Wohlverhältniß zu Gott, in welchem der reelle Ruhm, nämlich die Würde der göttlichen δόξα (3, 23) wieder begründet ist. Der Apostel zeigt zuerst, wie dieser Zustand auf Grund der empfangenen Gnade gestaltet ist (V. 1—11), dann, wie dieser gläubige Lebenszustand sich darstellt im Gegensatz zum natürlichen Lebenszustand, der sich von Adam herleitet, mit besonderer Rücksicht auf das neben eingetretene Gesetz. V. 12—21.

V. 1—5. Uebersetzung: „(5) Gerecht gemacht nun aus Glauben besitzen wir Frieden im Verhältniß zu Gott durch unseren Herrn Jesum Christum, (2) durch welchen wir im Glauben auch den Eintritt erhalten (empfangen)*) haben in diese Gnade, in welche wir zu stehen gekommen sind (und also jetzt stehen), und freuen uns unsrer Würde auf Hoffnung der Lebens-Herrlichkeit Gottes; (3) nicht allein aber dies, sondern wir freuen uns auch dieser unsrer Würde in den Bedrängnissen, weil wir wissen, daß die Bedrängniß Standhaftigkeit erwirket, (4) die Standhaftigkeit aber Bewährtheit, die Bewährtheit aber Hoffnung, (5) die Hoffnung aber täuscht nicht. Denn es ist die Liebe Gottes ausgegossen in unsern Herzen durch den heiligen Geist, der uns verliehen ist." —

*) Ueber ἔχειν im Sinn von empfangen vgl. Matth. 19, 16.

V. 1. Der Anfang: *δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως* faßt das Ergebniß des Bisherigen zusammen und weist uns zurück in den an die Spitze gestellten Satz 1, 17; der Grund-Begriff desselben: *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως* repräsentirt sich in dem *δικαιωθέντες ἐκ πίστεως* und ist im Bisherigen nachgewiesen als realisirt im Christenthum und in den Gläubigen. Nun aber weist der Apostel an den *δικαιωθέντες ἐκ πίστεως* auch das zweite Moment jenes prophetischen Satzes als erfüllt nach, das *ἐκ πίστεως ζήσεται*. Das in der Glaubens-Gerechtigkeit begründete Verhältniß zu Gott wird als Lebens-Verhältniß im prägnanten Sinn gefaßt, so daß die durch die Sünde verlorene *δόξα τοῦ θεοῦ* (3, 23) das sichere Resultat der empfangenen Gerechtigkeit ist, vgl. Röm. 8, 30. Eben die *ζωή* tritt daher in diesem Cap. als Hauptbegriff hervor, und zwar die *ζωή* in ihrem höchsten Begriff im Sinn der göttlichen *δόξα*, d. h. als ewiges Leben; vgl. V. 2: *δόξα*, V. 10 f.: *σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ*, V. 17 f.: *ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν* und *δικαίωσις ζωῆς*, V. 21: *δικαιοσύνη εἰς ζωὴν αἰώνιον*. Die neutestamentliche Rechtfertigung erscheint so als Wiederherstellung der verlorenen Herrlichkeit oder als Grundlage für die volle Ausbildung der **Würde** der Menschen-Natur. Daher das öftere *καυχώμεθα, καυχώμενοι* V. 2. 3. 11. Von diesem Gesichtspunkt aus wird daher auch sofort V. 12 ff. das neue Lebens-Verhältniß gegenübergestellt dem von Adam datirenden Fall und Tod, dem Würde-Verlust und Lebens-Verlust. Während nun die Glaubens-Gerechtigkeit in der höchsten Beziehung ihres Lebens-Begriffs die Hoffnung begründet

(V. 2 u. 5), begründet sie in der nächsten Beziehung zur Gegenwart (V. 1) den Besitz (ἔχομεν) des Friedens und zwar im Verhältniß zu Gott, πρὸς τὸν θεόν. So ist ἔχειν ebenfalls mit πρός verbunden Act. 2, 47. 24, 16. 1 Joh. 3, 21. — Die Lesart ἔχωμεν als Conjunctiv statt Indicativ ἔχομεν beruht wieder auf einer Verkennung des ganzen Standpunkts des Capitels. Es ist der real vorhandene Gnadenstand, den der Apostel in Cap. 5 und 6 hinstellt und zwar einerseits Cap. 5 als Leben des Friedens mit Hoffnung der Herrlichkeit (und so die göttliche Lebens-Würde begründend bis in ihre Vollendung hinaus), anderntheils Cap. 6 als Leben der Gerechtigkeit mit Heiligung (und so zum göttlichen Lebenswandel befähigend und verpflichtend). Das Friedens-Verhältniß mit seiner Hoffnung ist nun nicht vermittelt durch eine bloß äußerliche starre Rechts-Stipulirung, wie zwischen dem Arbeiter und dem Lohnherrn, nicht durch eine bloß richterliche Wieder-Einsetzung in verlorne, unverdiente Rechte, wie zwischen einem die Rebellen amnestirenden König und seinen Unterthanen; sondern das in Erlösung und Glauben begründete Rechts-Verhältniß der δικαίωσις trägt einen andern Charakter an sich, nämlich objectiv und subjectiv den Charakter der Liebe V. 5. 8. Objectiver-, göttlicher-seits ist die Gerechtigkeits-Anstalt nach V. 8 eine Liebes-Erzeigung zum Besten der Sünder ὑπὲρ ἀσεβῶν V. 6. 8; menschlicherseits ist im Glauben diese göttliche Liebes-Erzeigung ein geistiges Herzens-Eigenthum geworden und darauf beruht eben die untrügliche Friedens-Hoffnung der Rechtfertigung V. 5. Der Glaube weiß sich also durch Gnade V. 2 im neuen Grund-Besitz der δικαιοσύνη, weiß daher seine neuen Lebens-Rechte

in ihrer höchsten Ausdehnung als Gnaden-Rechte, und es beseelt so den Gerechtgemachten weder das dürre, abstracte Rechts-Bewußtsein des Gesetzlichen, aber eben so wenig das bloße Pardon-Bewußtsein eines armen Sünders, sondern das Liebes-Bewußtsein eines Menschen, der sich von Gottes Gnade rechtlich ausgeglichen weiß mit dem Gesetz der göttlichen Gerechtigkeit (V. 9) und rechtlich mit Gottes Liebe verbunden, V. 10: *κατηλλάγημεν τῷ θεῷ*. Er weiß sich in Folge davon ebenso erledigt von der göttlichen Zornes-Haft (*σωθησόμεθα ἀπὸ τῆς ὀργῆς* V. 9), als von dem persönlichen Gegensatz gegen Gott: *ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν* V. 10. Wie der vormalige Feind als Versöhnter die Liebe Gottes selber in sich hat (V. 10 vgl. V. 5), so der vormalige Sünder (V. 8) hat als Gerechtfertigter die Gerechtigkeit Gottes selber in sich (V. 8 f.). Der persönliche Gegensatz zwischen Gott und Mensch ist aufgehoben. In dieser von außen und innen festgestellten Liebes-Verbindung zwischen den Gläubigen und Gott beruht der Friede und die unerschütterliche, ewige Lebens-Hoffnung mit ihrem Ruhm. — So gewiß das concentrirte Wesen der Gerechtigkeit Gottes in einem concentrirten Wesen, dem Herzen, als Glaube vorhanden ist und bleibt, so gewiß gehört auch das dazu, was sich wesensgemäß daraus entwickeln wird und soll, kraft realen Zusammenhangs, nicht eines bloß idealen Dafürhaltens. Dagegen bei der bloß formalistischen Fassung der paulinischen *δικαίωσις* verwandelt sich, was der Apostel in Cap. 5 und 6 als etwas in der Rechtfertigung real Begründetes hinstellt, in eine bloß ideale Schilderung oder in eine bloße Ermahnung. Daß aber die Rede des Apostels nicht paränetischer Natur ist, wozu schon

statt des bloßen ἔχωμεν ein κατέχειν oder τηρεῖν zu erwarten wäre, daß sie vielmehr darstellender Natur ist, dafür spricht, daß das ganze Cap. einen darstellenden Charakter hat, keinen ermahnenden, und daß namentlich der Indicativ der Gegenwart ἔχομεν den Indicativen der Vergangenheit entspricht, die V. 2 durch δι' οὗ καί in Parallele gestellt sind. Den Indicativen ἐσχήκαμεν und ἑστήκαμεν, den vorangegangenen Thatsachen entspricht als Folge die bestehende Thatsache ἔχομεν, vgl. V. 11 καυχώμενοι. Daher ist auch καυχώμεθα V. 2 und 3 als darstellender Indicativ zu fassen. In dieser Darstellung nun des subjectiven Zustandes der δικαιωθέντες bezeichnet auch V. 1 εἰρήνην ἔχομεν etwas den Subjecten Eigenschaftliches wie das Rühmen, die Hoffnung, die Standhaftigkeit, — nicht aber den Frieden, den Gott von seiner Seite declaratorisch zugesteht, wie Philippi wieder dogmatisirend hineinlegt. Wie falsch die Behauptung (Philippi, van Hengel) ist, daß ἔχειν πρός nur die objective, nicht die subjective Fassung zulasse, zeigen Stellen wie Act. 24, 16.*) 1 Joh. 3, 21: παῤῥησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν. Dieser Friedens-Besitz der vom Glauben aus Gerechtfertigten ist identisch mit dem Stehen in der Gnade V. 2; es ist im Gegensatz zum Unfrieden, der Feindschaft, das Bewußtsein des Geeinigtseins mit Gott (V. 10), und den dies bedingenden Eintritt oder die Einführung in die Gnade (προςαγωγὴ εἰς χάριν) haben sie im Glauben eben durch die Rechtfertigung erhalten.

---

*) Ich übe mich, ein unverletztes Gewissen zu haben im Verhältniß zu Gott und Menschen — heißt das: von Gott und Menschen die Declaration eines unverletzten Gewissens zu erhalten?

V. 2. *προςαγωγήν*) wenn man es auch activ nimmt, ist immer etwas, das *εἰς χάριν*, in die Gnade hinein stattfindet, übrigens Eph. 3, 12 steht es deutlich passiv: Eintritt. — *εἰς τὴν χάριν ταύτην*) Das *ταύτην* bezieht sich zunächst auf das folgende Relativ, auf die bestimmt gegenwärtige Gnade, also auch auf die 4, 25 von ihr gegebene Bestimmung: die in Christi Tod und Auferstehung vorhandene Gnade. Den Begriff der *χάρις* zerlegt der Apostel selbst im Folgenden genauer V. 8—10. Wiefern also im Sterben und Auferstehen Christi Gnade liegt, ist dort auseinandergesetzt, sofern darin die Liebe Gottes sich verwirklicht, die uns versöhnt und rettet; ja nach V. 5 nicht nur so, daß sie uns äußerlich bliebe, sondern sie wird uns innerlich durch den Geist Gottes, und eben darin beruht der Eintritt in die Gnade hinein — *εἰς τὴν χάριν*; und dieses Eingetretensein in die Gnade, wie sie in Christo ist, ist eben die einfachste und erschöpfendste Definition von Gerechtfertigtsein. Dieses Eingetretensein in die Gnade, das Gerechtfertigtsein, das im Präteritum dargestellt ist, wird, wie schon gezeigt, vorausgesetzt als Grundlage des Friedens-Zustandes, des *εἰρήνην ἔχομεν*, und die *πίστις* ist auch hier wiederum als dasjenige genannt, in welchem der Eintritt in die Gnade geschieht. — Einige wollen *τῇ πίστει* mit *εἰς τὴν χάριν* verbinden. Allein es findet sich nicht nur sonst die Formel nicht: „Glaube an die Gnade;" hier wäre sie auch um so weniger passend, da die Gnade hier dargestellt wird als etwas, in dem wir stehen, während man dann zu *προςαγωγή* das Object suppliren müßte.

Wie nun der Friedens-Besitz den Gnadenstand bezeichnet

in seiner Beziehung zur Gegenwart und zur Vergangenheit, so die Beziehung zur Zukunft bezeichnet das weitere *καὶ καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.* Es ist also dieser Satz *καὶ καυχώμεθα κ. τ. λ.* ein dem ersten Hauptsatz *εἰρήνην ἔχομεν* coordinirter zweiter Hauptsatz und Haupt-Begriff; wie sonst miteinander verbunden sind Friede und Freude, so hier Friede und Hoffnungs-Ruhm. Vgl. 14, 17. 15, 13. Gal. 5, 22. Die *καύχησις*, in 3, 27 ausgeschlossen, sofern sie von Werken aus die Gerechtigkeit des Menschen erst begründen soll, tritt nun wieder ein, aber als etwas, das durch den gerechten Gnadenstand des Menschen selbst begründet ist auf Grund der Glaubens-Gerechtigkeit und ihres Friedens-Besitzes. Wir treten damit ein in das Bewußtsein unsres Werthes vor Gott und in ein diesem göttlichen Werth entsprechendes freudiges Bezeigen, wir leben und geben uns im freudigen Bewußtsein unsrer neuen Würde. *καυχᾶσθαι* schließt einen Vorzug, eine Würde ein, der man sich freut. Das mündliche Rühmen als Rede kann hier nicht premirt werden, weil nach V. 1 vom Verhältniß zu Gott die Rede ist. Vgl. auch 15, 17. Es ist also ein bewußter Werth-Besitz, wie *εἰρήνην ἔχειν* ein bewußter Friedens-Besitz ist, kein äußerer Friede. *ἐπί* und *ἐν* bei *καυχᾶσθαι* V. 2 u. 3 soll nach der hergebrachten Auffassung den Gegenstand des Rühmens bezeichnen, aber dieser ist gewöhnlich im Accusativ beigefügt und namentlich niemals im N. Testament mit *ἐπί*; wozu dann auch noch zwei verschiedene Präpositionen *ἐπί* und *ἐν* für dieselbe Bedeutung bei demselben Verbum? Gerade die ursprüngliche Bedeutung von *ἐπί* „auf Grund“ ist hier bedeutsam; dem unbegründeten Rühmen bei Ermangelung der

Herrlichkeit Gottes im alten Natur-Zustand 3, 23. 27 steht im neuen Lebensstand der Gerechtfertigten gegenüber die Begründung aus der Herrlichkeit Gottes.*) Diese Begründung liegt in der christlichen Hoffnung, sofern ihr die Herrlichkeit Gottes nicht nur ein ferner äußerer Gegenstand ist oder gar nur etwas eigenmächtig Ergriffenes, sondern schon innerlich verbürgt, real versiegelt ist durch den heiligen Geist. V. 5.

V. 3. f. καυχᾶσθαι behauptet sich denn auch V. 3 nicht nur da, wo die Herrlichkeits-Hoffnung unmittelbar als freudiges Bewußtsein zu Grund liegt, sondern auch unter dem schneidenden Contrast damit, in den Bedrängnissen, in welchen die Hoffnung erst mittelbar sich wieder herausbilden muß. V. 5. Das ἐν V. 3 ist in seiner einfachen Bedeutung zu lassen, wie ἐπί auch. Nicht die Bedrängnisse selbst sind Gegenstand des Rühmens, auch nicht in den Stellen, die oberflächlich so gedeutet werden.*) So auch die Sätze, die unmittelbar mit εἰδότες angereiht werden, heben eben hervor, warum auch in den Bedrängnissen das voranstehende, auf

---

*) Die christliche Hoffnung hat nämlich ihren Gegenstand nicht schlechthin außer sich, sondern schon in sich als σωτηρία, äußerlich vor sich hat sie das Heil nur in seiner vollendeten Entwicklung und Darstellung, daher Röm. 8, 24 das scheinbar widersprechende τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν; — ἐλπίδι in Bezug auf die noch nicht sichtbare Seite der σωτηρία, aber ἐσώθημεν, weil die schon σωθέντες sind, bei denen Röm 8, 9 f. πνεῦμα ζωή ist. Daher heißt auch die Hoffnung in Folge der Wiedergeburt ἐλπὶς ζῶσα 1 Petri 1, 3 und in unsrem 5. V. begründet sich ebenso die Ruhmes-Gewißheit der Hoffnung der Gerechtfertigten durch den empfangenen Geist.

*) Matth. 5, 10 f. Act. 5, 41. 1 Petri 4, 12 f. bilden nicht die Leiden selber den Gegenstand des Ruhms; 2 Kor. 11, 30 steht wie gewöhnlich der Accus., nicht ἐν; 2 Kor. 12, 9 heißt ἐν ἀσθενείαις, wie parallel V. 10 „in Schwachheiten;" so auch hier.

die Herrlichkeits-Hoffnung gegründete καυχᾶσθαι sich behaupte, weil wir nämlich das Bewußtsein haben, daß die Bedrängniß eine sittliche Wirkung habe, die Wirkung einer ὑπομονή und δοκιμή, einer probehaltigen Standhaftigkeit, und daß dies eben der Hoffnung auf die Herrlichkeit ihre gewisse Erfüllung sichert, vgl. 8, 16 f. 2 Tim. 1, 12. Bei den Wirkungen, die der Apostel V. 3 f. den Drangsalen beilegt, dürfen wir nun aber nicht übersehen, daß der Apostel die δικαιωθέντες ἐκ πίστεως als solche sich denkt, welche ihre persönliche Stellung in der Gnade habe, durch Christus persönlich mit Gott verbunden sind und so ruhig in die künftige Herrlichkeit Gottes hinaussehen. Ein solcher Glaube gewinnt aus den Bedrängnissen eine Standhaftigkeit, welche die Probe hält, und indem das ist, bilden sich unter den mit Standhaftigkeit durchgemachten Bedrängnissen Erfahrungen der göttlichen Treue und der Sieges-Kräfte der göttlichen Gnade (2 Kor. 1, 10. 2 Tim. 1, 12), unter denen sich die herrliche Zukunft immer mehr zu erfassen giebt. So ist denn die Hoffnung, von welcher das christliche Würde-Bewußtsein in V. 2 ausgeht, zugleich wieder die befestigte und gesteigerte Wirkung oder das Ergebniß: κατεργάζεται ἐλπίδα. Ohne das wirkt die Drangsal nur deprimirend — höchstens Sünde bezähmend — und verbitternd, sie kann sogar irritirend weiter in die Sünde hineindrängen. — δοκιμήν) ist nicht die Bewährung, sondern die Bewährtheit. Der Mensch wird ein δόκιμος, ein bewährter Mann, nachdem er die Bedrängniß in Glaubens-Standhaftigkeit (ἐν ὑπομονῇ) ertrug. Phil. 2, 22, vgl. auch Bengel.

V. 5. ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει) Subject ist

die Hoffnung nicht überhaupt, sondern nach dem Vorangehenden diejenige Hoffnung, welche im Gnadenstand des Glaubens begründet ist (V. 1 f.) und in probehaltiger Standhaftigkeit unter den Leiden durchgebildet ist als Hoffnung göttlicher Herrlichkeit. Die so erwachsene Hoffnung beschämt nicht d. h. täuscht nicht; nämlich nicht nur ihr Inhalt, die δόξα, enthält volle Genüge, überschwänglichen Ersatz aller Leiden, sondern auch subjectiverseits ist sie verbürgt durch den innerlichen Besitz der Liebe Gottes ἐν ταῖς καρδίαις, die V. 8 ff. in des Sohnes Tod den Grund zu Allem gelegt hat. Vgl. Röm. 8, 35 ff. Der Satz mit ὅτι begründet oder erklärt das Vorhergehende, d. h. nicht nur die letzten Worte (ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει), sondern das Ganze von V. 1 an, denn der nicht zu Schanden werdende Hoffnungs-Ruhm selber, worauf man ὅτι beschränkt, ist ja V. 2 neben dem Frieden V. 1 nur ein Bestandtheil des Gnadenstandes der Gerechtfertigten. Dieser Gnadenstand im Ganzen also, d. h. der Friede und die Hoffnung, wie sie die Rechtfertigung vermittelt, ist begründet in der durch die Geistes-Mittheilung verinnerlichten Liebe Gottes. In dieser doppelten Beziehung auf Friede und Hoffnung stellt denn auch die weitere Ausführung in V. 6 ff. ἔτι γὰρ κ. τ. λ. die objective Erscheinung der Liebe Gottes in Christo nach zwei Seiten dar, einmal wie sie im Tode Christi zum Besten der Sünder versöhnend den Feinden entgegenkam (V. 6—8); so begründete die Liebe Gottes objectiv eben das Friedens-Verhältniß zu Gott, das εἰρήνην ἔχειν; dann aber auch V. 9—11 wird die Liebe Gottes dargestellt, wie sie objectiv

im Leben des Sohnes die künftige Vollendung des durch seinen Tod begründeten Heils verbürgt (σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ V. 10). Darauf ruht eben die Hoffnung der Gläubigen und ihr καυχᾶσθαι. Es ist nämlich nach V. 11 nicht nur so, wie V. 10 Anfang zunächst hervorhebt, daß wir dieses Heil als durch Christi Tod Versöhnte zu genießen bekommen, also mit beschämender Erinnerung an unsren ehemaligen Sünden-Zustand — dies liegt in dem οὐ μόνον δέ; es ist zu suppliren aus V. 10 καταλλαγέντες τῷ θεῷ σωθησόμεθα, und die Steigerung ist: ἀλλὰ καὶ scil. σωθησόμεθα καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ; dies steht prägnant gegenüber τῷ θεῷ. Also: nicht nur als mit Gott versöhnte Sünder, sondern sogar als in Gott selber einer Würde uns erfreuend, als in seine δόξα Aufgenommene, als Verklärte bekommen wir einst das Heil zu genießen. Vgl. Joh. 17, 21—23. Eph. 1, 12. Das καυχώμενοι V. 11 ist, wie καταλλαγέντες V. 10, nähere Bestimmung zu σωθησόμεθα. — Aus dieser Ausführung der objectiven Seite der Liebe Gottes V. 6 ff. erhellt also: wie diese, die objective Liebe, so bezieht sich auch die Ausgegossenheit dieser Liebe Gottes in den Herzen V. 5 auf den ganzen Gnadenstand V. 1—5, d. h. auf den Frieden, den die Gerechtfertigten haben, wie auf ihre Hoffnung. — ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ) V. 5 bedeutet allerdings die Liebe Gottes zu den Menschen, wie V. 8: συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς deutlich zeigt. V. 5 ist aber diese Liebe Gottes gedacht als etwas den δικαιωθέντες in ihren Herzen Ausgegossenes, zu eigen Gewordenes, also als Liebe in uns, nicht bloß für uns. Der Dativ ἐν ταῖς καρδίαις statt εἰς τὰς καρδίας

betont gerade noch das Inhärente, das in uns Sein, nicht das bloße Eingehen, und zwar das Sein im Centrum der Persönlichkeit. Es ist also nicht nur die äußerlich dargestellte und beifällig für wahr gehaltene Liebe Gottes, auch nicht ein bloßes Bewußtsein von der Liebe Gottes, ein sensus in cordibus nostris effusus, wie die confessionelle Exegese willkürlich die Worte verflacht. Einmal wenn es von Etwas heißt: es sei wohin ausgegossen, so ist eben das Ausgegossene selbst und kein bloßes Gefühl davon dahin übertragen. So ist es auch mit der Ausgießung des Geistes, vgl. Act. 10, 44 f. mit 47. 11, 17. 15, 8 f. Der Geist Gottes ist nach den angeführten Stellen durch seine Ausgießung selber im Herzen, nicht bloß ein Bewußtsein oder Gefühl oder Vertrauen ist in den Herzen bewirkt, daß Gott einen heiligen Geist habe und denselben uns zurechne. So ist auch Ausgießung der in Christi Tod erschienenen Liebe Gottes in den Herzen ein diese Liebe übertragender Mittheilungs-Akt, daß die göttliche Liebe selbst den Herzen real innewohnt. Vgl. Joh. 17, 26. Weiter ist das Herz in der Schrift nicht ein bloßes Gefühl oder Bewußtsein, sondern es ist das Centralleben der Persönlichkeit und zu dem heißt es ausdrücklich noch, die Ausgießung der Liebe Gottes in den Herzen sei erfolgt durch heiligen Geist, und zwar nicht durch eine bloße Einwirkung des Geistes, sondern der Geist wird noch durch den Artikel betont, als τὸ δοθὲν ἡμῖν, als mitgetheilter Geist. Die charakteristische Stellung des heiligen Geistes in der Gnaden-Oekonomie ist nun eben die, daß das, was durch seine Selbst-Mittheilung, durch sein Eingehen an den Menschen kommt, als Leben und Kraft in ihn verpflanzt

wird, geistiges, persönliches Eigenthum wird*). Also geistiges Herzens-Eigenthum, persönlicher Besitz ist die göttliche Liebe in ihrer versöhnenden Lebens-Kraft (V. 8 und 10) geworden durch den rechtfertigenden Glauben; und darum haben die aus Glauben Gerechtfertigten beständigen Frieden gegenüber von Gott und untrügliche Hoffnung mit freudigem Bewußtsein der künftigen Herrlichkeit Gottes**). Daher ist 14, 17, wo mit der δικαιοσύνη des Glaubens ebenfalls εἰρήνη καὶ χαρά verbunden ist, Alles begründet ἐν πνεύματα ἁγίῳ und die durch den Geist eingegossene Liebe Gottes bildet eben im Menschen den Kindschafts-Geist, von welchem 8, 15 die Rede ist. Bezieht man aber das ὅτι ἡ ἀγάπη κ. τ. λ. auch nur auf das unmittelbar vorher von der Hoffnung Gesagte, so ist auf die Frage: was giebt unfehlbare Hoffnung auf die göttliche δόξα oder was giebt Gewißheit der Seligkeit, wie es unter uns ausgedrückt wird, vom Apostel geantwortet: das giebt Gewißheit der unmittelbaren Seligkeit (nicht

*) Die Liebe Gottes ist also bei den Gerechtfertigen nicht bloß äußerer Gegenstand des Glaubens, so daß im Herzen selbst noch Feindschaft gegen Gott sein könnte, — ein Monstrum von Unnatur des Gedankens; — wo der Geist in's Herz gegeben ist, der nach Paulus: „Abba, Vater" ruft, der Gottes eigener Liebes-Geist ist, soll noch das alte Feindes-Herz sein! Nach Philippi ist nämlich in diesem ganzen Cap. nicht von Aufhebung der menschlichen ἔχθρά gegen Gott, sondern nur der göttlichen gegen den Menschen die Rede.

**) Alles dies kann gerade nicht als Gefühl in den Gerechtfertigten sein, nicht als psychischer Besitz (nach biblischer Psychologie), sondern es ist eben geistiger Besitz, wie er durch die Geistes-Gabe vermittelt ist; und als geistiger Besitz behauptet sich Friede und Hoffnung im Geistesgrund des Menschen auch unter den entgegengesetzten Gefühlen der Bedrängniß, behauptet sich auf dem Wege der V. 3 ff. bezeichneten Erkenntniß, nicht des Gefühls, wie ja die göttliche Lebens-Kraft überhaupt durch Erkenntniß gewonnen und genährt werden muß. Joh. 17, 3. 2 Petri 1, 3.

wie bei rechtschaffenen Juden oder Heiden einer erst noch durch den zukünftigen Eintritt in die Gnade zu vermittelnden), — das giebt die sichere Hoffnung, daß der heilige Geist gegeben ist und durch diesen die Liebe Gottes im Herzen ausgegossen ist, innerliches Leben geworden ist. 1 Joh. 4, 13. 16. Dagegen sagt die dogmatische Erklärung auf die Frage: was giebt Gewißheit der Seligkeit: daß das Verdienst Christi uns zugerechnet ist. Entweder muß nun die Rechtfertigung das in sich schließen, was nach unsrer Stelle die Seligkeit verbürgt, nämlich die Mittheilung des heiligen Geistes der göttlichen Liebe; oder die Rechtfertigung selber giebt noch nicht die Gewißheit der Seligkeit. Weiter erhellt aber auch: nicht unsre Liebe zu Gott, unser psychologisches Selbstproduct ist das Fundament des Heils, wohl aber die durch göttliche Geistes-Kraft geistig uns zu- und angeeignete Liebe Gottes zu uns, die dann allerdings in uns als Gegenliebe sich gestaltet. Es ist mit einem Wort der Christus für uns V. 8, aber als Christus in uns Kol. 1, 27: *Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης*. Also Grund der Hoffnung ist der uns innerlich gewordene Christus für uns, nicht der bloß äußere Christus für uns — das kirchlich dogmatische Extrem — und nicht der erst in uns werdende Christus — das mystische Extrem. Ebenso der Glaube ist das verinnerlichende Mittel menschlicherseits (V. 1 und 2), wie der heilige Geist dasselbe ist göttlicherseits. V. 5 vgl. Tit. 3, 5—7.*) Durch diese geistige Verinner-

*) Wirth, „Erläuterungen über Pauli Sendschreiben an die Römer“ S. 57 giebt einfach und klar den Zusammenhang unsrer Stelle an.

lichung der Liebe Gottes in unseren Herzen sind wir eben Versöhnte V. 10, da wir vorher ἐχθροί sind. ἐχθροί steht parallel dem ἀσθενεῖς und ἀσεβεῖς V. 6 und dem ἁμαρτωλοί V. 8. ἐχθροί geht also deutlich wie ἀσεβεῖς ꝛc. auf das frühere Verhältniß der jetzt gläubigen Menschen zu Gott, nicht wie wieder Philippi dreht: auf das Verhältniß Gottes zu den Menschen. In ἐχθροί V. 10 concentrirt sich eben die menschliche Sünde und Gottentfremdung in ihrer innersten Schärfe als widerspenstiger Sinn und Böswilligkeit. 8, 7. Kol. 1, 21 f. Jak. 3, 14. Gott selber aber heißt nie der Feind der Menschen, so heißt der Teufel; die Menschen heißen nicht mit Gottes Feindschaft behaftet, nur mit seinem Zorn; ein Feind ist auf Bösesthun, auf Schaden und Verderben bedacht, das ist Gott nicht, auch in seinem Zorn über die Menschen.*) Geht nun die Feindschaft von den Menschen aus, so geht dagegen die Versöhnung von Gott aus, von seiner entgegenkommenden Liebe, eben weil er auch im Zorn nicht der Menschen Feind ist; Gott wird daher auch nicht selber versöhnt mit uns, nicht *κατηλλάγη ὁ θεὸς ἐχθρὸς ὢν ἡμῶν*, sondern *ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ*, vgl. Kol. 1, 21: *ὑμᾶς ποτὲ ὄντας ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθροὺς — ἀποκατήλλαξεν*. Ebensowenig ist von der Welt, von der gesammten Menschheit passivisch gesagt: *κατηλλάγη*, sondern hier und sonst sind die „Wir" durchaus Gläubige. Die Schrift drückt sich so aus: Gott versöhnte in seinem Sohn, activ, die Welt, und zwar aller-

---

*) Röm. 11, 28 beweist mit seinem dunklen Ausdruck, der selber erst der bei der Stelle zu gebenden Erklärung bedarf, nichts gegen einstimmige klare Stellen und gegen die klare Sache.

dings mit sich selbst als dem gerecht zürnenden Richter. 2 Kor. 5, 19. Aber mit ihm Versöhnte sind nur die Gläubigen, die auf das objective, göttliche *καταλλάσσειν* hin das *καταλλάγητε τῷ θεῷ*, welches das subjective Entgegenkommen anspricht, angenommen haben, also nicht mehr Feinde sind; und darauf hin gießt sich die objective Versöhnungsliebe Gottes geistig in ihr Herz aus. Sie sind durch die Eingießung von Seiten des göttlichen Geistes wesentlich mit Gottes Liebe geeinigt, als von seinem Geist (V. 5) beseelte Kinder, eben deshalb gehört ihnen der Sohn Gottes nicht nur mit seinem Tode an, sondern auch mit seinem Leben (V. 10), und so auch wohnt ihnen das Bewußtsein göttlicher Lebens-Würde inne. V. 11. Das *καταλλαγέντες* V. 10 entspricht eben dem *δικαιωθέντες ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ* V. 9; es giebt keinen Gerechtfertigten, der nicht auch Versöhnter wäre, und keinen Versöhnten, der nicht auch Gerechtfertigter wäre. 2 Kor. 5, 20 f. Versöhntsein ist die Beziehung zur Liebe Gottes, Gerechtfertigtsein die Beziehung zur Gerechtigkeit Gottes, Beides, Liebe und Gerechtigkeit Gottes ist nicht außereinander, sondern ineinander in einer *δικαιοσύνη εἰς σωτηρίαν* und bei einer Versöhnung mit Sühnung. Versöhnte sind solche, bei denen die Liebe Gottes in Christo geistig verinnerlicht ist V. 5; ebenso also sind Gerechtfertigte solche, bei denen die Gerechtigkeit Gottes in Christo verinnerlicht ist; als *καταλλαγέντες* sind sie nicht mehr Feinde wie früher V. 10, als *δικαιωθέντες* V. 9 nicht mehr *ἀσεβεῖς* und *ἁμαρτωλοί* wie früher V. 8 und 6. Ueber das Verhältniß zwischen Versöhnung und Rechtfertigung V.

9—11 vgl. m. Lehrwissenschaft S. 578 ff.; 2. Ausgabe S. 532 ff.

V. 6.*) ἔτι γὰρ Χριστός) Die verschiedenen Beziehungen der beiden ἔτι, das eine zu ἀσθενῶν, das andere zu ὑπὲρ ἀσεβῶν, sind gezwungen. Entweder liest man mit Tischendorf bloß das Erste, oder es wird das zweite ἔτι getrennt durch Komma von ἀσθενῶν, und als verstärkte Wiederholung des ersteren genommen: „noch ist ja Christus, da wir schwach waren, noch ist er der Zeit gemäß für Gottlose gestorben", nicht bereits für Gerechte. — ἀσθενῶν) beschreibt die innere Beschaffenheit, die eben sich anschließt an die σάρξ; es ist die ganze innere Kraftlosigkeit der Natur mit aller daran hängenden Dürftigkeit in seelischer und leiblicher Beziehung. Instructiv über den Gebrauch des ἀσθενής ist namentlich 2 Kor. 11. Es ist immer das wesentliche Prädicat der σάρξ. Matth. 26, 41 hebt die moralische Schwäche hervor. ἀσεβής charakterisirt den Zustand im Verhältniß zu Gott: abtrünnig von Gott und seiner Verehrung — seiner Gemeinschaft entfallen. Das bildet aber zusammengenommen den Zustand des ἁμαρτωλός. — κατὰ καιρόν) hebt an dem Sterben Christi hervor, daß es auf die Zeit, wo es um unsrer Schwachheit willen einzutreten hatte, zur rechten Zeit auch eintrat. Gal. 4, 4. — ὑπὲρ ἀσεβῶν) nicht bloß im Allgemeinen „für", sondern namentlich auch „an ihrer Statt." Dies ist deutlich aus dem Folgenden: Christus ist der Stellvertreter der Menschheit schon in einem ewigen Sinn, der nicht nur äußerlich uns

*) Die folgende Erklärung von V. 6—11 ist aus der allerersten Bearbeitung in viel früherer Zeit genommen.

vertritt, sondern mit dem wir innerlich verschlungen sind, wie die Glieder mit dem Haupt, wie das Abbild mit dem Vorbild.

V. 7. μόλις γάρ κ. τ. λ.) wie es unter den Menschen eine Seltenheit ist, daß einer für den Anderen den Tod übernimmt, auch wo nicht nur das Recht es mit sich bringt, sondern wo noch stärkere Gründe dafür sprechen, — während dagegen Christus für die Menschen den Tod übernimmt, wo auf ihrer Seite nichts zu finden war, als Ungerechtigkeit gegenüber von Gott und Sündhaftigkeit. Dieser Beweis setzt voraus, daß, was Christus thut, dem Apostel als eine Gottes-That gilt, denn sonst könnte er aus dem Sterben Christi nicht den unmittelbaren Schluß machen auf die unvergleichliche Liebe Gottes, die sich darin hervorstellt im Vergleich mit einem Menschen. — ὑπὲρ δικαίου und ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ sind schwierig in ihrem Unterschied. Das Sterben ὑπὲρ δικαίου stellt der Apostel als etwas kaum Stattfindendes dar (μόλις), das Sterben ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ als etwas vielleicht (τάχα) bei Einzelnen (τίς), und das noch mit besonderer Selbstbezwingung (καὶ τολμᾷ) Stattfindendes. Also das Sterben ὑπὲρ δικαίου muß etwas Selteneres sein, als das ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ. Die Genitive können als Erläuterung des Sterbens ὑπὲρ ἀσεβῶν V. 6 nicht als Neutra genommen werden; allein nicht übersehen darf werden, daß bei δικαίου kein Artikel steht, während ἀγαθοῦ den Artikel hat. Nun ist δίκαιος allgemein: gerecht, ein Gerechter, namentlich im engeren Sinn: bei dem kein Schuld, keine Rechtsverletzung vorliegt, bei den LXX für נָקִי Prov. 1, 11. 6, 17. Joel 4, 19 vgl. Matth. 27,

19. 24. ἀγαθός neben δίκαιος in Einem Contept geht weiter. Es heißt überhaupt gütig, vgl. Matth. 20, 15 ὁ ὀφθαλμός σου πονηρός ἐστιν, ὅτι ἐγὼ ἀγαθός εἰμι"; hier hat es noch den bestimmten Artikel, also (vgl. Bernhardy Syntax S. 315) der gütige Mensch in bestimmter Beziehung, natürlich zu dem für ihn Sterbenden, wo wir dann „Wohlthäter" dafür sagen. — Der Apostel sagt also: Schwer hält es, daß ein Mensch stirbt für einen Unschuldigen, leichter noch geht es, daß einer stirbt für den Gütigen, der ihm besonders wohl thut. Vgl. Joh. 15, 13.

V. 8. Nun schreitet er fort: συνίστησιν δέ) Wir nun, für die Christus starb, waren ἁμαρτωλοί, ja (V. 10) ἐχθροί, also nicht nur nicht ἀγαθοί, sondern nicht einmal δίκαιοι und das nicht bloß im negativen Sinn, daß wir das, was wir schuldig waren, nicht geleistet; wir haben als Sünder positiv Gottes Recht verletzt und als Feinde uns böswillig gegen ihn gezeigt. So waren wir beschaffen, als Christus sein Leben für uns ließ zur Versöhnung mit Gott. Zu bemerken ist noch in Bezug auf den Gedanken V. 7: 1. Es ist aus der vorchristlichen Zeit herausgesprochen, nicht aus der nachchristlichen, wo die Liebes-Predigt des Christenthums und das Liebes-Beispiel in die Menschen-Natur und Geschichte eingewirkt hat. 2. Es handelt sich nicht um bloße Lebensgefahr, um unbeabsichtigtes oder nur zufälliges Sterben im Bemühen um Andere, auch nicht um Sterben aus Ruhmsucht, sondern um freiwilliges, ruhiges Hingeben des Lebens an die Stelle eines Anderen, eben weil er ein Gerechter oder Wohlthäter ist. 3. Wie viele Tausende solcher Opfer sind nun auch nach Christus unter den Millionen Menschen zu finden?

V. 9. *πολλῷ οὖν μᾶλλον*) Aus dem, was die Liebe Gottes für uns that, da wir als Ungerechte und Abtrünnige Gott gegenüberstanden, folgert nun der Apostel, wie viel für diejenigen, die durch die göttliche Liebesthat bereits in die Stellung der Gerechten und Versöhnten eingetreten sind, aus dieser Gottes-Liebe noch zu erwarten ist. Er kommt so wieder auf die *ἐλπίς* zurück.

V. 9 und 10 stellen nicht die negative und die positive Seite des Heils getrennt einander gegenüber, denn V. 10 begründet ja den 9. V., er will die Rettung vom Zorn weg (1 Theſſ. 1, 10) durch Christus als eine vollständige hervorheben, indem diese Rettung in dem Leben, und so in der Lebens-Kraft des für uns gestorbenen Christus sich vollzieht (vgl. zu 4, 25), und wie diese Folgerung in der Folgerung des V. 9 eingeschlossen ist als wesentliche Erklärung, so auch das *καταλλαγέντες ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ* in dem *δικαιωθέντες ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ*. Und wie V. 10 *εἰ — κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* den Vordersatz der Folgerung bildet, so bildet V. 8 logisch den Vordersatz zur Folgerung V. 9, der eben daher durch *οὖν* angeknüpft ist.

Wie das Erstere unseren Frieden begründet, so das Weitere unsere Hoffnung. Wie der Apostel uns zunächst betrachtet in unserem vorigen Zustand als *ἄδικοι*, so faßt er im neuen Zustand das *δίκαιος* zunächst auf. Der anderen Seite des vorigen Zustands, dem *ἐχθροί, ἀσεβεῖς*, steht dann das *καταλλαγέντες* als entgegengesetztes Prädicat gegenüber. Wie die Versetzung aus der Ungerechtigkeit in die Gerechtigkeit ein immer größeres Freiwerden vom göttlichen

Zorn mit sich führt, so die Versetzung aus der Feindschaft in den Stand der Versöhntheit führt eine fortschreitende positive Freiheit im Besitz der Liebe Gottes, eine fortschreitende Heils-Entwicklung im Besitz des göttlichen Lebens mit sich. — Das *σώζειν* und *σώζεσθαι* wird also hier wiederum (Vgl. 1, 16) von dem Apostel gefaßt nicht als etwas, das mit einzelnen Akten vorbei ist, sondern als eine allmählig sich entwickelnde Wirkung, eine Wirkung, die hineingreift in den Prozeß der *διαφθορά*, in den Verzehrungsprozeß, in welchen wir als Sünder unter dem Zorn Gottes verwickelt sind, — und zunächst aus diesem immer mehr heraushebt; aber auch eine Wirkung, die hineingreift in das Leben Christi, indem wir in diesem selbst immer weiter erstarken. Und so hebt also gerade der Apostel diese zwei Seiten bei den Gerechtfertigten hervor: hat uns Gott bereits auf den Tod Christi hin durch die Rechtfertigung, die uns widerfahren ist, aus dem Gebiet des Zornes herausgehoben, so werden wir auch in alle Zukunft hinein dem Zorne nicht nur überhaupt entgehen, sondern auch, soweit er uns noch anhaftet, in unseren Sünden und über der Sünde der Welt sich entwickeln wird, ihm enthoben werden V. 9. Und insofern wir, die wir vorher in der Fehde mit Gott standen, durch den Tod seines Sohnes in innere Gemeinschaft wiederum mit Gott und seiner Liebe gebracht (*κατηλλάγημεν*), versöhnt sind, wird auf diese Versöhnung hin auch immer mehr das eigene Leben Christi mit seiner verklärenden Kraft in uns wirksam werden. V. 10.

Der Abschnitt V. 12—21.*)

Hat V. 1—11 den Zustand des durch den Glauben Gerechten dargestellt, wie er sich innerlich bildet und behauptet auf Grund der in der Rechtfertigung verinnerlichten Gnade, so geht nun V. 12 ff. auf eine Vergleichung der Heils-Entwicklung mit der Sünden-Entwicklung ein, und zwar in ihrem Ursprungs- und End-Punkt (namentlich von V. 15 an: τοῦ ἑνός). An der Spitze der Heils-Entwicklung steht Christus, der durch δικαιοῦν aus dem Zorn-Gebiet hineinrettet in sein eigenes Leben (V. 9 f.), wie an der Spitze der Sünden-Entwicklung Adam steht, der durch ἁμαρτία hineinzieht in seinen eigenen Tod. Diese Vergleichung setzt also in Christus ein neues organisches Haupt der Menschheit voraus, wie dies Adam war.

Gleich im Anfang des Abschnitts begegnen uns Schwierigkeiten der Construction (ὥσπερ) sowie des Zusammenhangs mit dem Vorhergehenden (διὰ τοῦτο). Was ist zu ὥσπερ der zweite Vergleichungssatz? Er wird meist im Folgenden gesucht und das auf verschiedene Weise. Diese Erklärungsversuche sind bei de Wette zusammengestellt und widerlegt; seine eigene Ansicht gehört zu den am wenigsten gezwungenen.

Klar ist einmal, wenn man V. 12 und V. 15 nebeneinander hält, daß V. 15 mit seiner negativen Wendung: οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα zum V. 12 vorhergehenden (positiven): ὥσπερ ἡ ἁμαρτία den Gegensatz bildet, daher ἀλλά V. 15 an der Spitze steht. Also im Gegensatz zum Vorhergehenden soll in V. 15 der

*) Dietzsch in seiner Abhandlung „Adam und Christus" fußt auf diesen Vorlesungen.

Unterschied zwischen Adams Fall und Christi Gnaden-Heil eingeleitet worden, und den Gegensatz zum Vorhergehenden (V. 12—14) bildet dies nur dann, wenn dort eben noch nicht der Unterschied berücksichtigt ist, sondern blos die Aehnlichkeit, daher auch das Ganze V. 14 abschließt mit: Ἀδάμ ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος. So kann denn ein Nachsatz zu ὥσπερ (V. 12) weder vor V. 15, noch in V. 15, noch nach demselben gesucht werden; sondern ὥσπερ muß seinen Vergleichungspunkt in dem haben, was unserem Abschnitt vorangeht, wohin gerade διὰ τοῦτο vor ὥσπερ V. 12 weist. Dieses διὰ τοῦτο bringt die ganze folgende Angabe der Aehnlichkeit auf Seiten Adams im Zusammenhang mit dem, was im Vorhergehenden über Christus ausgeführt wurde, und da auch sonst z. B. Matth. 25, 14. Gal. 3, 6 ὥσπερ und καθώς ohne ein nachfolgendes Vergleichungsglied stehen, vielmehr logisch auf Vorhergehendes sich beziehen, so muß, gemäß dem διὰ τοῦτο, hier aus dem Vorhergehenden ergänzt werden, was sich nach der Seite Christi als Vergleichungspunkt mit Adam ergiebt.

Herausgehoben ist nun auf Seiten Adams der Gedanke: der Eine Mensch, durch welchen die Sünde und durch die Sünde der Tod in die Welt und so in alle Menschen eingedrungen ist; premirt wird aber dabei besonders noch (V. 13 f.), daß diese universelle Verbreitung von Sünde und Tod nicht erst durch das Gesetz vermittelt ist, sondern schon vor Moses statthatte; Gesetz bedinge nur die persönliche Zurechnung der Sünde, nicht aber ihre Existenz. Diese in ihrer allgemeinen Verbreitung datire mit der Herrschaft des Todes schon vor dem Gesetz eben von Einem

Menschen, von Adam her. Dies ist die objectiv gegebene Grundlage der individuellen Sünde. Was entspricht nun im Vorhergehenden auf Seiten Christi? Da ist auch der neuen individuellen Gerechtigkeit als objectiv gegebene Grundlage vorangestellt die von Einem Menschen, von Jesus Christus ausgehende Gerechtigkeit mit ihrem Leben, und zwar ebenfalls in universeller Beziehung auf alle der Sünde verfallene Menschen 3, 21 f. vgl. mit V. 23 und 29. Erwähnt ist diese objective universelle Seite des Heils noch 5, 6. 8—10. Auf beiden Seiten, da es sich hier um Vergleichung objectiver Verhältnisse handelt, kommt vorerst das nicht in Betracht, was die persönliche Zurechnung bedingt, das Gesetz nicht bei der Sünde (V. 13 f.), ebenso der Glaube nicht bei dem Heil; beiderseits, beim Heil und Unheil, soll reine Objectivität an der Spitze stehen, wie sie in den beiden stammväterlichen Personen, Adam und Christus, begründet ist. Es handelt sich also hier auf Seiten Christi wie auf Seiten Adams um die noch durch keine Rücksicht auf Individuelles bestimmte Beziehung zu *πάντας ἀνθρώπους*, ja zum *κόσμος*; nicht wie es vorher beim Heil die Beziehung zu *πάντας τοὺς πιστεύοντας* 3, 22 galt. Demnach muß V. 12—14 bei der entsprechenden Ergänzung auf Christi Seite auch abgesehen werden von dem zuzurechnenden Glauben und von dem durch ihn bedingten persönlichen Heil der Versöhnung und Rechtfertigung, wie auf Seiten Adams der Apostel absieht von der zuzurechnenden Gesetzes-Uebertretung oder von der persönlichen Versündigung und von dem dadurch bedingten persönlichen Unheil, von dem *κατάκριμα*, wie es V. 15 f. zur Sprache kommt. So wenig durch diese objective

Betrachtung dem Gesetz seine sonst premirte specifische Bedeutung, die Bedeutung für die persönliche Zurechnung der Sünde abgesprochen ist (vgl. gleich V. 13. 2, 12 ff. 7, 7 ff. u. s. w.), eben so wenig dem Glauben seine gleiche Bedeutung für die persönliche Zurechnung der Gerechtigkeit nach der Heils-Seite, eine Bedeutung, in welcher der Glaube vorher und nachher betont ist.

So darf denn auch *διὰ τοῦτο* nicht unmittelbar, wie z. B. de Wette thut, bezogen werden auf die Wirkungen der *δικαίωσις*, wie sie V. 11 oder 1—11 geschildert sind. Denn die Wirkungen sind nur als Wirkung und Eigenthum des Glaubens bezeichnet (V. 2), nicht als etwas, das durch Einen Menschen auf alle Menschen gekommen ist oder kommt. Es ist vielmehr bei dem *διὰ τοῦτο* der Grund-Gedanke, resumirt, um den sich von 3, 21 alles Vorhergehende bewegt.

Der Apostel will also sagen: Darum, nach dem bisher Gesagten, verhält es sich mit Christus, wie mit Adam; wie die Sünde durch diesen Einen Menschen, so durch Einen Menschen, Jesus Christus, ist die Gerechtigkeit in die Welt getreten, eben als objective Macht im Kosmos, als Gnade für alle Welt, unabhängig vom Gesetz, und durch dies Eintreten der Gnaden-Gerechtigkeit ist auch das Leben in die Welt eingetreten*), wie auf Adams Seite durch die Sünde der Tod. Ist durch Adam ein Durchdringen von Sünde und Tod principiell als etwas Objectives gesetzt, so das Gleiche durch Christus, ein Durchdringen von Gerechtigkeit

*) Vgl. 1 Joh. 1, 2: *ἡ ζωὴ ἐφανερώθη*.

und Leben in alle Menschen. (Vgl. vorläufig Matth. 13, 33. 28, 18 f. 1 Kor. 15, 21 f.). Als kosmische Mächte (vgl. βασιλεύειν V. 14 und 21), als weltgeschichtliche Potenzen stehen beide Seiten, Sünde und Gerechtigkeit, in Adam und Christus einander gegenüber, nicht als Eigenthum der Individuen. Das Weitere unten.

In der Vergleichung zwischen Christus und Adam wird nun aber weiter V. 15 ff. statt der Aehnlichkeit oder nach V. 14 statt des Typischen in Adam der Gegensatz hervorgehoben: ἀλλ' οὐχ ὡς — οὕτως καί. Da werden dann auf beiden Seiten die einander gegenüberstehenden Grundzüge mit anderem und schärferem Ausdruck bezeichnet als in V. 12, und dies muß wohl beachtet werden. Einmal statt ἁμαρτία kommt nun V. 15 παράπτωμα, die Sünde in bestimmter Form, in persönlicher Thätigkeits-Form als Vergehen mit seiner Wirkung des Falls; und als christlicher Gegensatz kommt χάρισμα, die Gnade, wie sie sich bethätigt, wirkt als Gabe, daher im Nachfolgenden bestimmter: χάρις καὶ δωρεά, dies V. 17 mit dem Beisatz: τῆς δικαιοσύνης. Weitere Gegensätze sind: V. 18: παράπτωμα und δικαίωμα, V. 19: παρακοή und ὑπακοή.

In allen diesen Beziehungen von V. 15 an ist gerade die Beziehung auf die Sphäre des Persönlichen und Moralischen betont, sowohl bei der adamitischen ἁμαρτία als bei Christi χάρις; während im ersten Abschnitt die kosmische Sphäre, der Naturverband das Charakteristische ist. Da nun (V. 15 ff.), wo wir uns im Gebiet des Persönlichen und Moralischen befinden, nicht mehr im bloß kosmischen wie V. 12, nimmt die Vergleichung zwischen der adamitischen

Sünde und der Wirkung der Gnade in Christo eben eine gegensätzliche Wendung. Auch die Wirkungen oder Folgen von Beiden bekommen nun eine persönliche und sittliche Schärfung: aus dem objectiven *θάνατος* der *ἁμαρτία*, aus seinem *εἰς ἔρχεσθαι, διέρχεσθαι, βασιλεύειν* wird nun bei dem *παράπτωμα* ein *ἀπέθανον*, persönliches Leiden schon in der Verbal-Form ausgedrückt. Und als Gegensatz zu dem *παραπτώματι ἀπέθανον* tritt gegenüber der persönliche Empfang der Gnade in dem *χάρις καὶ δωρεὰ εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν*, was die Zerlegung des voranstehenden Begriffs *χάρισμα* ist, worin zugleich die Beziehung auf persönlichen Lebens-Empfang liegt. 6, 23. Noch schärfer werden die Gegensätze in V. 16 gefaßt. Das *ἀπέθανον* verstärkt sich nun zum *κρῖμα* bis zum *κατάκριμα*, worin die Reflexion auf ein übertretenes Gesetz und so der Strafbegriff liegt, also eine Bestimmung vom sittlichen Gesichtspunkt aus im Verhältniß zum Gesetz, was im ersten Passus fehlt. Ebenso wird das gegenüberstehende *δώρημα* oder *χάρισμα* im Verhältniß zum Gesetz verstärkt zum *δικαίωμα* (wieder eine sittliche Bestimmung), und nach seiner prägnanten Wirkung wird es bezeichnet als *ἐν ζωῇ βασιλεύειν*. In Letzterem und in *δικαίωμα* ist nach den sonstigen biblischen Bestimmungen auf den Glauben reflectirt, wie bei *κατάκριμα* auf Uebertretung des Gesetzes. Es ist der stärkste Gegensatz zu dem subjectiven *ἀπέθανον* V. 15 und zu dem objectiven: *ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν* V. 14. In dem resumirenden V. 18 stehen sich kurz *κατάκριμα* und *δικαίωσις ζωῆς* gegenüber. Bemerkenswerth sind aber in dem antithetischen Theil V. 15—17 namentlich auch die veränderten Bezeich-

nungen der bezüglichen Subjecte, auf welche sich das *παράπτωμα* und das *χάρισμα* in seiner Wirkung erstreckt: nicht mehr *κόσμος* oder *πάντες ἄνθρωποι* werden hier aufgeführt, wie bei der rein objectiven Betrachtung V. 12—14; sondern nun heißt es: *οἱ πολλοί* auf beiden Seiten. Dagegen heißt es V. 18 noch einmal: *εἰς πάντας ἀνθρώπους* auf beiden Seiten; warum, werden wir später sehen. Dann aber sogleich wieder V. 19, wo die Subjecte nach ihrer sittlichen Beschaffenheit als *ἁμαρτωλοί* oder als *δίκαιοι* premirt werden, heißt es: *οἱ πολλοί* auf beiden Seiten.

Also durch's Ganze (V. 12—19) zieht sich ein so bestimmt abgemessener Wechsel der Ausdrucksweise, daß er kein zufälliger oder willkürlicher sein kann, sondern einen sachlichen Grund haben muß, und a priori auszuschließen sind alle Deutungen, die einerseits dem ausgesprochenen Parallelismus zwischen beiden Seiten (Adams und Christi) nicht in seinem jedesmaligen Maß entsprechen; andrerseits gegen sonst klar ausgesprochene Grund-Gedanken des Apostels verstoßen. Zu den Grund-Gedanken gehört, daß der Glaube oder die bewußte und freithätige Beziehung zum Evangelium, sowie die gleiche Beziehung zum Gesetz Grund-Bedingung persönlicher Begnadigung oder Verurtheilung ist, und ferner daß der Glaube keineswegs bei allen Menschen im absoluten Sinn eintritt, weder für jetzt 10, 16, noch bis zum letzten Gericht 2, 8. 12 f. vgl. 2 Theff. 1, 8—10. Vorläufig ergeben sich aus dem bezeichneten Wechsel der Ausdrücke drei Haupt-Gesichtspunkte für den ganzen Abschnitt:

1. V. 12—14: Die Betrachtung von Sünde und Gnade in ihrem parallelen Verhältniß, wo Adam *τύπος τοῦ*

μέλλοντος ist, die Betrachtung beider als kosmischer Mächte, sofern nämlich Sünde und Gnade für sich, unabhängig vom persönlichen Verhalten der Individuen, demselben vorangehend, durch Einen Menschen in die Welt eingetreten ist (*εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν*) und so in die Menschheit sich verbreitet (Sache der Gattung wird). Statt etwas von dem Einzelnen Bewirktes zu sein, giebt sich Sünde mit ihrer Todeswirkung und Gnade mit ihrer Lebenswirkung den Einzelnen schon zu empfangen; es sind in der Welt real vorhandene Mächte, principielle Potenzen. Hier handelt es sich also um das Ursächliche, um das primäre Bewirken von Sünde und Gnade in der Welt, und dies soll im ersten und zweiten Adam als etwas Objectives hervorgehoben werden, das allem subjectiven Verhalten und Wirken der Einzelnen vorausgeht.

2. V. 15—17 folgt dann die Betrachtung von Sünde und Gnade in ihrem Contrast: *οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα*, die Betrachtung Beider nach ihrer sittlichen und zuständlichen Wirkung innerhalb des Person-Lebens oder in ihrer Verpersönlichung, wie dieselbe bereits in den beiderseitigen *πολλοί* eingetreten ist und in die Zukunft hinein sich fortentwickelt: nämlich einerseits das *παράπτωμα* (V. 15) als die persönlich gewordene *ἁμαρτία* mit *κατάκριμα* (V. 16), worin eben die zukünftige Entwicklung mit enthalten ist (daher: *τὸ κρῖμα — εἰς κατάκριμα*); andrerseits das *χάρισμα* (V. 15) als die persönlich gewordene *χάρις*, mit *δικαίωμα* (V. 16) und seiner zukünftigen Entwicklung: *ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν* (V. 17); Gegensatz zu *εἰς κατάκριμα*. Bei dieser Betrachtung ist das subjective

26*

Verhalten nicht ausgeschlossen, wie V. 12—14, denn die Einen auf Seiten der Gnade sind ausdrücklich durch οἱ λαμβάνοντες (V. 17) bezeichnet als persönlich auf die Gnade eingehend. Bei den Andern ist das persönliche Eingegangensein in die ἁμαρτία damit vorausgesetzt, daß an das ἓν παράπτωμα sich (V. 16) πολλὰ παραπτώματα anreihen. Endlich

3. V. 18 und 19 faßt die beiden in V. 12 und 15 vorangeschickten Gesichtspunkte zusammen, daher an der Spitze V. 18: ἄρα οὖν. Das Nähere an Ort und Stelle.

V. 12—14. Uebersetzung: (12) „**Darum** (scil. da nach dem Bisherigen in Jesu Christo die gerechtmachende Gnade mit ihrem Leben, unabhängig von Gesetz, in die Welt eingetreten ist, verhält es sich damit gleicher Art,) **wie durch Einen Menschen das Sünden-Wesen in die Welt hineingekommen ist und durch das Sünden-Wesen der Tod, und solcher Weise (Beides) in alle Menschen hinein durchgedrungen ist, weßhalb Alle Sünde thaten.** (13) **Denn bis Gesetz kam, existirte Sünde schon in der Welt; Sünde wird aber nicht als persönliche Schuld angerechnet, wo nicht Gesetz existirt,** (14) **sondern Herrscher-Gewalt hatte der Tod von Adam bis Moses auch über diejenigen, welche nicht Sünde thaten gleicher Art, wie die Gesetzes-Uebertretung Adams war; dieser eben ist Vorbild des zukünftigen Adam.**“

V. 12. δι᾽ ἑνὸς ἀνθρώπου). Der Eine Mensch ist Adam, nicht Eva (vgl. V. 14: ἀπὸ Ἀδάμ, παράβασις Ἀδάμ, auch 1 Kor. 15, 22), jedoch nicht mit Ausschluß, sondern mit Einschluß des Weibes, denn dieses ist als Ein Fleisch mit Adam als dem Haupt zusammengefaßt. Matth. 19, 4—6. Eph. 5, 28 f. Das Weib führt wohl mit der Schlange des Einen Menschen Sünde herbei, aber ohne den

Mann, dem das göttliche Gebot und die Bewahrung des Territoriums anvertraut war (Gen. 2, 15—17), wäre die Sünde nicht Welt-Macht geworden.*) Er, des Weibes und des ganzen Menschengeschlechtes Haupt, von dem es heißt: er zeugte einen Sohn nach seinem Bild (Gen. 5, 3) ist der Eine Mensch, der auch die Fortpflanzung der Sünde vermittelt, und so steht er als das natürliche Haupt, als *ἀρχηγός*, als Urheber von Sünde und Tod an der Spitze der Menschheit. — *ἡ ἁμαρτία*) im Allgemeinen ist das Fehlerhafte, das Abnorme in seiner stetigen oder in seiner vereinzelten Aeußerung. Hier ist es nicht die einzelne sündige That, sondern die *ἁμαρτία*, wie sie eben durch die That des Einen Menschen, *δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος* (V. 16), *δι' ἑνὸς παραπτώματος* (V. 18) erst gekommen ist und zwar in den Kosmos. Eben so wenig ist es das Collectiv der menschlichen Sünden; von den *ἄνθρωποι* ist ja erst nach dem Kosmos die Rede (bei dem: *καὶ οὕτως*). Das Kommen in die Welt ist also etwas für sich; daher ist auch *κόσμος* selbst nicht zu fassen = *ἄνθρωποι* oder Menschengeschlecht, wie dies auch im Ausdruck Menschenwelt nur versteckt würde. So würde die ganze zweite Vershälfte *καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους — διῆλθεν* eine tautologische Variation der ersten sein. Welt ist hier eben Mittelglied zwischen *δι' ἑνὸς ἀνθρώπου* und zwischen *εἰς πάντας ἀνθρώπους*, daher dazwischen die Verbindung: *καὶ οὕτως* = so, indem nämlich die *ἁμαρτία* in die Welt hineingekommen, ist sie auch in alle Menschen gekommen. Es soll durch *ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν*

*) An Adam ergeht auch die göttliche Gerichtsladung (3, 8 f.) Das Weib bildete nur das Mittelglied für die Verführung des Mannes.

κόσμον εἰςῆλθεν erklärt werden, auf welche Weise von Einem Menschen aus in alle Menschen Sünde und Tod gekommen ist, nämlich dadurch daß durch den Einen Menschen die Sünde, das Böse kosmischen Bestand gewonnen hatte, ehe noch irgend ein anderer Mensch gezeugt war, ehe von dem Uebergang *εἰς ἀνθρώπους* nur die Rede sein konnte. *κόσμος* ist hier also die jenem Einen Menschen zugehörige, ihn umgebende Welt oder das zu Einem Organismus verbundene irdische Natur-Leben, dessen souveränes Haupt im organisch-realen Sinn (nicht bloß im idealen) der Eine Mensch war, und welchem auch alle nachfolgenden Menschen angehören, so reell angehören, daß sie ihrer eigenen Natur-Beschaffenheit nach *ἐκ τοῦ κόσμου τούτου* sind, *ἐκ τῶν κάτω*. Joh. 8, 23.

Alle diese Ausdrücke: Ein Mensch, Welt, Sünde in Welt und Menschen sind biblische Grundanschauungen, die für eine darein eingeweihte Gemeinde ohne besondere Exposition mit den bloßen Schlagwörtern hinreichend zum Bewußtsein gebracht waren. Was sie hörten und lasen, war ihnen nicht ein Stückwerk vereinzelter Gedanken einzelner Denker, sondern hatte seinen Zusammenhang in dem Einen Lehrtypus, der in ihnen schon eine geistige Macht geworden war und eine neue Weltanschauung zu Stande gebracht hatte. 6, 17.

Vermöge der in die Welt eingedrungenen Sündhaftigkeit bedarf daher auch die Natur-Welt der Erlösung (Röm. 8, 21); die sündige Beschaffenheit inhärirt schon dem Begriff des jetzigen *κόσμος*. 1 Joh. 5, 19.*)

*) Daher ist auch aller Welt Gewinn eine Seelen-Beschädigung und ein Seelen-Bann für den Menschen (Matth. 16, 26) und Welt-Liebe

— εἰςῆλθεν) εἰςέρχεσθαι εἰς ist nicht bloß äußeres Eintreten in die äußere Localität der Welt oder ein bloßes geschichtliches Hervortreten der schon keimweise vorhandenen Sünde. εἰσέρχεσθαι steht namentlich auch von dem Eingezeugtwerden in die irdische Welt, wodurch eine Sache oder Person derselben organisch angehört, einverleibt wird. So heißt Christus: ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος, da er ein organisches Glied dieser Welt wird: Joh. 9, 39. 11, 27. 12, 46. vgl. 13, 1. 16, 21. 1 Tim. 1, 15. vgl. Sap. 2, 24.

Also die Sünde ist der Welt einverleibt und dadurch organische Beschaffenheit derselben geworden. Der Apostel faßt also hier die Sünde zunächst als eine fehlerhafte Natur-Potenz und Natur-Disposition, als organische Macht im κόσμος, wie später Cap. 7 speciell im Menschen. Es kommt ihr ein εἰσέρχεσθαι, ein κατεργάζεσθαι, βασιλεύειν zu. (V. 21. 6, 12. vgl. 7, 5. 7—9. 17); es ist die active Natur-Abnormität und -Unordnung. Dies ist nichts Ursprüngliches, Anerschaffenes, sondern auf ethischem Weg mit dem Fall des Urmenschen, des Welthauptes in seine Welt-Sphäre eingedrungen*). Die ganze irdische Welt-Ordnung

---

unverträglich mit Gottes-Liebe. 1 Joh. 2, 15—17. Jak. 4, 4. So ist es auch nicht bloß die Menschheit, sondern die ganze Welt, die Gott richten wird (Röm. 3, 6) als seiner Gerechtigkeit verfallen. 8, 19. Ebenso aber gehört der Welt auch der die Welt-Sünde tragende Christus an und die Versöhnung: Joh. 1, 29. 3, 16 f. Röm. 8, 21. 11, 15: καταλλαγὴ κόσμου; 2 Kor. 5, 19. 1 Joh. 2, 2: ἱλασμός ἐστιν περὶ ὅλου τοῦ κόσμου. Und so ist endlich dieser κόσμος auch dem Volke Gottes zum künftigen Erbe bestimmt (Röm. 4, 13) als ein dann von allem eingedrungenen Bösen gereinigter und in die Verfassung der δικαιοσύνη gebrachter κόσμος. 2 Petri 3, 12 f. Apok. 21, 1 f. vgl. Joh. 6, 33.

*) Nicht das Physische ist ursprünglich die Quelle der ethischen Ver-

wird durch den Bruch des göttlichen Welt-Gesetzes von Seiten des Menschen gestört und verkehrt (demoralisirt).*)

καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος) mit dem Bruch des Gesetzes, mit der Sünde ist auch der Bruch des Lebens gegeben, der Tod. Es ist in das Welt-Leben eine verkehrte, eine rückgängige, centrifugale Bewegung und so eine auflösende gebracht. Es ist der in die Welt eingedrungene Tod, ehe noch ein Mensch starb (es folgt erst *εἰς πάντας ἀνθρώπους*). Also auch der Tod ist, wie die Sünde, als Natur-Macht gedacht, nicht als Zustand oder als menschliches Erleiden; es ist der active, nicht der passive Tod, die Tödtungs-Macht, daher das *βασιλεύειν* V. 14 und 17. Vgl. 1 Kor. 15, 21. 24. 26. 54 f., wo der Tod als *ἐχθρός* erscheint, dem *ἐξουσία, δύναμις, κέντρον, νῖκος* eigen ist; ferner 2 Tim. 1, 10. Ebr. 2, 14. Hosea 13, 14. Apok. 20, 13.**) Als solche desorganisirende oder zerstörende Natur-Macht, als

---

fehlungen, sondern eine ethische Grund-That ist die Quelle der physischen Mängel und Uebel, woraus dann wieder erst ethische fließen. Wie scharf unterscheidet der Apostel Momente, welche die Systeme durch einseitige Verbindungen oder Trennungen verwirren.

*) Es ist keine bloße Personification der Sünde, vielmehr sind in der ganzen jetzigen Erden-Welt abnorme Kräfte, Reize, Thätigkeiten und Existenzen, die in Widerstreit und Kampf, wenn schon gezügelt und beherrscht durch eine höhere Macht, die normale Lebens-Form und -Ordnung durchbrechen und zerrütten.

**) Das Kommen und Herrschen des Todes ist wieder keine bloße Personification seiner Wirkungen. Diese, so namentlich auch die Trennung der Seele vom Körper, sind Folgen eben davon, daß in dem ganzen irdischen Lebens-System eine inhäsive Desorganisations-Kraft herrscht, welche die Organismen in ihren Lebens-Kräften, Thätigkeiten und endlich in ihrem Bestande zerrüttet, krankhaft macht, zersetzt und auflöst.

kosmische Todes-Macht bewirkt erst der Tod das Sterben der Menschen (*καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους*) wie der Thiere und aller Organismen. Es ist dieses ein Glied in der Kette der Lebens-Verschattung bis in den Hades hinab. Der kosmische Tod bewirkt aber auch alle die seelischen oder geistigen Zerrüttungen, die Depressionen und Schwächen, die Lähmungen des Willens, die Verdunklungen des Bewußtseins und des Verstandes, das Hinwelken der intellectuellen und moralischen Natur-Kräfte in Folge von Krankheit, Alter u. s. w. Wegen solcher psychischen Wirkungen ist es aber noch nicht der sogenannte geistliche Tod. Denn dieser ist keine bloße Natur-Wirkung in der Schrift, nicht Wirkung des kosmischen Todes, von dem hier die Rede ist, und der ihn bedingenden kosmischen Sünde oder des Natur-Bösen; sondern der geistliche Tod bildet sich daraus erst in Verbindung mit eigenen Versündigungen (ausdrücklich steht Eph. 2, 1 f.: *νεκροὶ τοῖς παραπτώμασι καὶ ταῖς ἁμαρτίαις, ἐν αἷς ποτὲ περιεπατήσατε*). Noch weniger gehört hierher der sogenannte ewige Tod, die ewige Verdammniß. Es ist hier vom Tod die Rede in der Form, die er durch die Ursünde gewonnen hat, in dem menschlichen Kosmos, nicht jenseits desselben; es ist der Tod in seiner factisch-irdischen Natur-Gestalt, nicht in seiner kosmisch noch nicht factischen Ewigkeits-Gestalt, in der er eben daher der zweite, der kommende Tod heißt. Der Gegensatz: *ζωὴ αἰώνιος* V. 21 beweist für das hier V. 12 besprochene Adamitische nichts; denn dort ist nicht von bloß adamitischer Sünde und Tod die Rede, sondern es ist V. 20 ausdrücklich auf das hinzugetretene Gesetz reflectirt, hier aber ist gerade

davon abgesehen V. 13, und es soll in *ζωὴ αἰώνιος* die Gnade gerade in ihrem *ὑπερπερισσεύειν* gegenüber dem herrschenden Sünden-Tod hervorgehoben werden.*) Dagegen der Hades gehört allerdings unter den Begriff des kosmischen Todes (1 Kor. 15, 55. Apok. 20, 13): er ist der Centralsitz der kosmischen Todes-Macht, ist aber nicht der ewige Tod. Daher Apok. 20, 14 erst durch die Vereinigung vom jetzigen Tod und Hades mit der Gehenna, was den Schlußpunkt der letzten Gerichts-Katastrophe bildet, der erste kosmische Tod in den zweiten übergeht, den für jetzt noch hyperkosmischen Tod. Wie aber mit der kosmischen Sündhaftigkeit der Keim der ganzen Sünden-Entwicklung oder vielmehr das organische Princip der ganzen Welt-Entartung gesetzt ist, so ist mit dem kosmischen Tod das Princip vorhanden, das, wenn kein anderes rettendes Princip dazwischentritt, mit der Sünden-Entwicklung, aber nur mit dieser, auch zur vollen Todes-Entwicklung fortschreitet.

Die Wirkung der Ursünde speciell auf die Menschheit hebt erst das Folgende hervor: *καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους διῆλθεν* und eben hierin liegt der Fortschritt des Gedankens. Die Gedanken-Verbindung ist diese: Von dem Urmenschen (dem *εἷς ἄνθρωπος*) ist Sünde und Tod, d. h. eine desorganisirende Macht, das Natur-Böse und Natur-Uebel zuerst ins ganze irdische Lebenssystem eingedrungen, weil dieses im Urmenschen seinen centralen Höhepunkt hat,

---

*) Es begegnen uns zwei Extreme: Den Einen ist das einfache Wort *θάνατος* im einfachsten Anfang schon genug für ewige Verdammniß; den Andern ist dazu auch die ausdrücklichste Bezeichnung nie genug, wie *κόλασις αἰώνιος* als directer Gegensatz zu *ζωὴ αἰώνιος*.

und so (*καὶ οὕτως*), nämlich in der angegebenen Weise (vgl. *οὕτως* 11, 26. 1 Kor. 14, 25), also dadurch, daß Sünde und Tod vom Urmenschen aus in die Welt eingedrungen ist, ist nun Beides erst in alle Menschen hinein durchgedrungen (*εἰς ἀνθρώπους* bezeichnet das intensive Kommen in's Innere, in die Menschen-Natur, *διά* in *διῆλθεν* das extensive Kommen, die Verbreitung), dies darum, weil ja die Menschen alle vom Urmenschen und vom *κόσμος* abhängig sind und zwar organisch, nicht durch bloßen Zusammenhang.*) Vor *διῆλθεν* ist Sünde und Tod miteinander als Subject zu ergänzen, auch wenn man vor *διῆλθεν* liest *ὁ θάνατος*, das in bedeutenden Zeugnissen fehlt, da nach dem voranstehenden *διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος* die Sünde im Tode ihre Wirkung hat, vgl. 21: *ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ*. Eben wegen des Anstößigen, das der Gedanke einer Verbreitung der Sünde in alle Menschen von Einem Menschen aus für das gewöhnliche Denken hat, wie sich dies auch bei der Auffassung von *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* zeigt, ist wohl *ὁ θάνατος* vor *διῆλθεν* gesetzt worden.

Aus dem Gesagten ergiebt sich: Die Menschen sind in ihrer eignen Natur mit demselben Charakter behaftet wie die Welt; außen und innen umgeben von einem depravirten und desorganisirten Natur-Leben sind sie ordnungswidrigen und lebenswidrigen Natur-Einflüssen reizender und deprimirender Art ausgesetzt, Einflüssen, die sie moralisch und physisch verderben. Die Sünde ist im Kosmos und im Menschengeschlecht wirksam als Natur-Verderben oder als organisch

*) *καὶ οὕτως* heißt nicht abstract nur: vermöge des Zusammenhangs von Sünde und Tod: de Wette. Olshausen, Meyer.

Böses, organische Unordnung und Abnormität, kurz als verdorbene Natur. Ebenso der Tod ist im ganzen κόσμος und im Menschengeschlecht wirksam als verderbende Natur und Natur-Leiden, als organisches Uebel, und Beides pflanzt sich abstammlich fort eben in dieser Natur-Form, als verdorbene und verderbende Natur, als allgemeine Sündhaftigkeit und Sterblichkeit.*) Dies Alles subsumirt sich unter Gottes Zorn (1, 18), unter seine von sich abstoßende, dem Verderben preisgebende Reaction; daher allerdings, wenn es richtig verstanden wird, gesagt werden kann: die Menschen sind von Natur Kinder des Zorns.

Uebrigens sagt Paulus an unsrer Stelle gar nicht: die ganze Welt und Menschheit sey nur Sünde und nur Tod, nur böse und nur verdorben, dies sei die ausschließliche, absolute Macht, — sondern nur die das Ganze durchdringende und beherrschende Macht. Dagegen in seinem anerschaffenen Grundwesen ist Welt und Mensch noch gut (1 Tim. 4, 4: *πᾶν κτίσμα καλόν*), indem in ihm noch Gottes *ἀΐδιος δύναμις καὶ θειότης* (Röm. 1, 20) und sein *νόμος* als kritischer Scheide-Punkt des Guten und Bösen (2, 12—15) wirksam ist. — Daß ferner Sünde und Tod gerade von Adam aus durch Fortpflanzung auf alle Menschen fortgeleitet gedacht wird, liegt allerdings nicht in *εἰς. πάντας ἀνθρώπους διῆλθεν* für sich; aber es liegt in der Verbindung dieses Ausspruchs mit dem durch Einen Menschen herbeigeführten Ein-

*) Die ethische Form der Sünde als persönliche Schuld und die strafrichterliche Form des Todes als persönliche Verurtheilung vermittelt erst das Gesetz, sofern erst am Gesetz, indem es das sittliche Bewußtsein und den eigenen Willen gegen die Natur-Sünde aufbietet, die Sünde als persönliche Renitenz, als *ἀνομία* sich entwickelt. V. 13 f. mit 7, 7 ff. 6, 19.

bringen von Sünde und Tod in den *κόσμος* und dadurch (*οὕτως*) in die ganze Menschheit. Also der den Einen Menschen, die Welt und alle Menschen verbindende Naturzusammenhang ist der Leiter für Sünde und Tod von Einem auf Alle.

ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον) bekommt nun seine richtige Stellung. Die in der neueren Exegese vorherrschende Erklärung ist: Weil Alle selbst oder individuell gesündigt haben, deshalb sterben Alle. Die Unzahl von sterbenden und todtgebornen Kindern hat dann, wie man sagt, als eine nothwendige Exception nichts zu besagen, oder es muß *ἥμαρτον* ganz willkürlich bedeuten „sündhaften Zustand, betrachtet werden als Sünder." Jene Erklärung zerstört aber auch den ganzen Zusammenhang, wonach im Vorhergehenden und im Nachfolgenden gerade an die Sünde des Einen, nicht an die Sünde Aller die allgemeine Verbreitung von Sünde und Tod geknüpft ist.*) Wenn man aber vollends erklärt (Philippi und auch Meyer): Der Tod ist auf Alle verbreitet, weil Alle in und mit Adam (da dieser sündigte) gesündigt haben, so steht nicht nur gerade das Wesentliche „in und mit Adam" nicht da; es ergänzt sich auch nicht, womit Meyer sich decken will, aus dem unmittelbaren Zusammenhang, da im Vorhergehenden die Verbreitung des Todes nicht abhängig gemacht

---

*) Außerdem ist ja namentlich nach der angenommenen Erklärung gesagt, daß eben durch die allgemeine Verbreitung der Sünde der Tod allgemein verbreitet sei — also häuft man Tautologie auf Tautologie: 1. durch Einen Menschen ist das Sündethun in die Welt d. h. in die Menschheit gekommen und dadurch der Tod; 2. und so d. h. indem das Sündethun in die Menschheit gekommen ist, ist der Tod in die Menschheit gekommen; 3. dies darum, d. h. der Tod ist in die Menschheit gekommen, weil alle Menschen Sünde gethan haben.

ist von dem Sündigen Adams unmittelbar, sondern von einer Verbreitung der Sünde in alle Menschen, und die alten Versuche ἐφ ᾧ selbst = ἐν ᾧ zu nehmen und es zurückzubeziehen auf das fernstehende ἑνὸς ἀνθρώπου, widersprechen ohnehin aller Sprachregel. Es ist auch ein der ganzen Schrift fremder Gedanke. Sie sagt wohl hier: durch Adam kam die Sünde (V. 12. 16. 18), sagt auch 1 Kor. 15, 22: in Adam sterben Alle; aber nie: in ihm haben Alle Sünde gethan. Es ist also wohl ein allgemeines Erleiden der Menschen mit Adams Sündigen und Sterben in Zusammenhang gebracht, aber nicht seine Sünden-That als ein Thun Aller gefaßt. Auch 2 Kor. 5, 14, wo das Sterben Christi als Sterben für Alle d. h. als Versöhnungs-That (V. 18 ff.) gefaßt ist, wird das Sterben nicht als solche That Allen beigelegt, sondern in seiner Wirkung, als Alle umschließende Versöhnung, als Welt-Versöhnung (V. 19) und für die Gläubigen als Alle umschließende Verpflichtung, Christo zu leben. V. 15. Der Gedanke: in Adam haben Alle gesündigt, ist also pure Erfindung, nicht Ergänzung. — Ebenso willkürlich als die Erklärung Augustins (daß ἐφ' ᾧ = ἐν ᾧ sc. Adamo sei), ist die Erklärung, daß ἥμαρτον heiße: weil sie als Sünder angesehen und behandelt wurden (Chrysost.). Auch nicht die objective Sünde (Calvin), Sünde haben, bedeutet ἁμαρτάνειν. ἁμαρτάνειν selbst läßt sich nicht anders fassen als vom individuellen Sündigen, und unser πάντες ἥμαρτον spricht in ganz gleichen Worten dasselbe Factum aus, wie das πάντες ἥμαρτον 3, 23, das die im Vorhergehenden aufgeführten thatsächlichen Sünden der Juden und Heiden subsumirt. Dies ist nun durch ἐφ' ᾧ verbunden mit dem ersten Menschen — in

welchem Sinn? — ἐπί*) mit dem Dativ steht von dem, worauf Etwas als auf seiner Basis ruht. Matth. 4, 4, vgl. Winer § 48 unter ἐπί. Die Verbindung des ἐπί mit dem Relativum, also ἐφ' ᾧ, kann nun am einfachsten gefaßt werden: „auf welchem scil. angegebenen Grund, woraufhin Alle gesündigt haben," so daß also aus dem Vorhergehenden der Grund für den neuen Satz herübergenommen ist. Es ist dann folgernd wie: weßhalb. Es kann aber sprachlich allerdings unter Ergänzung von ἐπὶ τούτῳ auch heißen: „auf Grund dessen, daß sie Alle gesündigt haben" und so selber den Grund zum Vorigen mit dem neuen Satz hinzufügen, dann ist es unser: „darum daß," oder „weil." ἐφ' ᾧ selbst findet sich im N. Testament selten und meist in zweifelhafter Bedeutung, so daß keine Stelle für die andere beweisen kann, auch nicht Phil. 3, 12. 4, 10. 2 Kor. 5, 4. In jeder Stelle muß der Zusammenhang entscheiden unter den zwei grammatisch möglichen Grund-Bedeutungen. Man muß sich fragen: was ist logisch möglich? Unsere Stelle setzt nun aber, wie schon bemerkt, hier und nachher das eigene Sündigen der Gesammtheit der Menschen durchaus nicht als Grund für das allgemeine Sterben; vielmehr das Sterben und das eigene Sündigen aller Menschen erscheint begründet durch die Ursünde des Einen Menschen und durch ihre kosmischen

*) Die verschiedenen Vorschläge —: sie sündigten „auf den Tod hin" als den nothwendigen Erfolg (Ewald) oder „unter der Bedingung des Todes," unter der näheren Bestimmtheit daß (Rothe); „bei Vorhandensein des Todes," unter der Herrschaft des Todes (Hofmann) — sind augenscheinliche Nothbehelfe. Auch das „insofern als Alle gesündigt haben," kann sprachlich höchstens gerechtfertigt werden mit Einschluß des Sinnes von „weil", wie 2 Kor. 5, 4.

Folgen. Vgl. außer dem Anfang unsres Verses und V. 14 noch weiter V. 15: *τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον* und V. 17: *ἐν ἑνὶ παραπτώματι — διὰ τοῦ ἑνός* in Bezug auf das Sterben; dann vom Sündigen V. 19: *διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς — ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί.* Daß aber außer der Ursünde sonst Nichts concurrire bei dem *ἁμαρτάνειν* der Individuen, daß bei ihrem eigenen Sündigen keinerlei selbständige Causalität hinzutrete, das sagt unsere Stelle nicht, sondern das *πάντες ἥμαρτον* in allen seinen verschiedenen Arten und Stufen ist nur principiell auf einen gemeinsamen organischen Grund zurückgeführt, so daß ein Mensch, der schlechthin nicht sündigt, von Natur aus schon eine Unmöglichkeit ist. Die menschlichen Sünden-Thaten basiren sämmtlich auf der adamitischen Grund-Sünde, sofern durch die damit gesetzte kosmische Veränderung auch die Menschen-Natur von außen und innen preisgegeben ist einer abnormen desorganisirenden Macht, und zwar in Seele und Leib. Eine ordnungswidrige, sündhafte Disposition und eine der Vergänglichkeit verfallene durchdringt die irdische und menschliche Natur, ihre Gesetze und ihre Kräfte alterirend, wirkt als organisch Böses wie als organisches Uebel aller Art irritirend und deprimirend auf den Einzelnen, und auf diesem Boden wurzeln die Sünden-Thaten Aller. Diese sind also durch das *ἐφ᾽ ᾧ* abgeleitet aus einer depravirten, einer sündhaft und sterblich disponirten Welt und Menschen-Natur, wie Beides von Einem persönlichen Einheitspunkt ausging: *δι᾽ ἑνὸς ἀνθρώπου.* Dem muß nun auf Seiten Christi entsprechen, daß durch seine Urgerechtigkeit eine neue Disposition der Gerechtigkeit und des davon abhängigen Lebens ebenfalls

als kosmische Macht auf die Welt und das Menschengeschlecht wirkt, und so wieder dem ethischen Thun der Einzelnen eine neue allgemeine Basis darbietet. Es ist aber hierbei zweierlei nicht zu übersehen:

1. Daß das Adamitische (Sünde und Tod) im Lauf der Jahrhunderte bis zum Eintritt der Gnade bereits entwickelte Objectivität geworden war und überall schon als ausgebildete Natur- und Geschichts-Macht in der Welt dasteht; während die entgegenstehende christliche Objectivität mit Christi erster Ankunft ihre Welt-Entwicklung erst angefangen hat im kleinsten Kreis der Welt und dieselbe vor seinem zweiten Auftreten noch nicht abgeschlossen hat. Als zwei Principien und Potenzen stellt hier Paulus Adam und Christus einander gegenüber, als Anfänger einer bestimmten Entwicklung in der Menschheit, noch nicht die Art und Weise der beiderseitigen Entwicklung. Principiell nur ist durch Christus die gerechtmachende Gnade bereits kosmische Macht geworden als Welt-Versöhnung (2 Kor. 5, 19. 1 Joh. 2, 2), als Rettungs-Gnade für alle Menschen (Tit. 2, 11), als φανέρωσις und διακονία τῆς δικαιοσύνης. 2 Kor. 3, 9. Röm. 3, 21. (Die nähere Nachweisung vgl. in m. Vorlesungen über Christliche Glaubenslehre.) Dies ist der objective Bestand unabhängig von allem eigenen Sein und Machen der Menschen. In der Person des bis auf den Welt-Thron erhöhten Jesus Christus wirkt die Gnadengerechtigkeit als eine den Weltlauf bestimmende Macht und in der Ausgießung seines Geistes auf alles Fleisch hinab sind neue ethische Kräfte des höheren Lebens in die Welt und Menschen-Geschichte eingetreten, die eine zukünftige Welt-Umbildung begründen, so real, daß dies begründende

Factum seinen Abschluß findet theils durch eine Wiederbelebung aller Menschen, auch der gottlos gebliebenen, auch der Unchristen (Joh. 5, 28 f.), theils durch eine Erneuerung der Welt zu einem Wohnsitz des Lebens und der Gerechtigkeit, so daß man dann wird sagen können: ἡ δικαιοσύνη εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν. 1 Kor. 15, 24—28. 2 Petri 3, 13. Die allgemeine Aufhebung des adamitischen Sünden- und Todes-Wesens, d. h. eben des kosmischen und physisch-psychischen Natur-Bösen und Natur-Uebels ist so in dem durch Christus Gekommenen objectiv begründet. Womit es von Adam aus anfing, mit der kosmischen Durchdringung, damit endet es bei Christus.

2. Darf aber bei der Parallele nicht übersehen werden, daß das christliche Heil, wie das adamitische Verderben, in seiner kosmischen Allgemeinheit oder in seiner Objectivität alle Menschen umfaßt nur als organische und historische Macht; als solche bewirkt es nicht nothwendig bei Allen persönliche Gerechtigkeit und Seligkeit, eben wie durch das adamitische Welt-Verderben unmittelbar noch nicht Alle gerade als Uebertreter in der Aehnlichkeit mit Adam gelten V. 14. Wenn auch Alle von Adam her Einer sündigen Natur angehören und darauf hin Alle Sünden begehen, sind trotzdem nicht alle ἁμαρτάνοντες auch ἁμαρτωλοί (V. 19) in dem Sinn, daß sie κατεργαζόμενοι τὸ κακόν, persönliche Uebelthäter und Verdammte sind. 2, 7—10. Nicht das objectiv als Welt-Macht Bestehende und sich Fortpflanzende entscheidet innerhalb der adamitischen Sünden-Sphäre und innerhalb der christlichen Gnaden-Sphäre, sondern eben das persönliche Verhalten unterscheidet die Menschen trotz der allgemein natürlichen

Sündhaftigkeit in persönlich Gerechte und Ungerechte, in persönlich Selige und Verdammte. Vgl. m. Lehrwissenschaft S. 608—610. 616 ff. 629 ff. 2. Aufl. S. 559—561. 567 f. 577 ff. Also nicht daß Sünde und Gerechtigkeit mit ihren Folgen in keiner Beziehung durch die subjective Thätigkeit des Menschen vermittelt sind, nicht das ist der Gesichtspunkt unsrer Stelle, sondern daß sie dadurch nicht primär, nicht ursächlich vermittelt sind. Das Subjective beginnt auf Grund objectiver Gegebenheit, einerseits der Natur-Sünde, andrerseits der Gnaden-Gerechtigkeit. Auf Grund hievon ist das freiwillige persönliche Aneignen und Ausbilden nicht ausgeschlossen weder in Bezug auf das Welt-Verderben (durch eigene *παράβασις*), noch in Bezug auf das Welt-Heil (durch eigene *ὑπακοή πίστεως*).

V. 13 und 14. Diese Verse begründen durch ein historisches Factum (V. 14) eben den Haupt-Gedanken des 12 Verses: die Abhängigkeit des allgemeinen Sündigens und Sterbens von einer objectiv gegebenen Natur-Beschaffenheit. Dafür spricht eben die geschichtliche Erscheinung, daß auch da, wo die Sünde nicht als Uebertretung auftritt, wo also keine persönliche Zurechnung eingreift, dennoch die Menschen dem Tod unterliegen, dieser also der menschlichen Natur anhaftet ohne persönliche Schuld; das *ἦν* ist betont im Gegensatz zu *ἐλλογεῖται*. Abgesehen von Letzterem existirte die Sünde eben als die V. 12 genannte *ἁμαρτία* in ihrem ganzen dort angegebenen Umfang, also auch mit ihrer natürlichen Wirkung, dem *πάντες ἥμαρτον*. Es ist das naturgemäß vorhandene Sünden-Wesen mit seinen naturgemäßen Aeußerungen im Handeln.

νόμου) ohne Artikel ist allerdings generell gemeint, aber nicht als das allgemeine natürliche Sittengesetz; denn die im Besitz des letzteren befindlichen Heiden sind dem Apostel (2, 12. 14) *μὴ νόμον ἔχοντα*, ihr Sündigen ist ein *ἀνόμως ἁμαρτάνειν* im Gegensatz zu dem *ἐν νόμῳ ἁμαρτάνειν*. Es bezeichnet aber *ἄχρι νόμου* auch nicht unmittelbar das Gesetz in seiner mosaischen Form, da diese erst V. 14 mit *μέχρι Μωϋσέως* unter Wechsel der Präposition erwähnt wird und immer im Brief als *ὁ νόμος* betont wird, s. zu 3, 31. So bezeichnet das artikellose *νόμος* (V. 13) zunächst im generellen Sinn jedes positiv gegebene Gottesgesetz, dem gegenüber die Sünde nicht mehr nur einfache *ἁμαρτία* ist, sondern nun als *παράβασις*, als willkürliche Gesetzesverletzung sich zu erkennen giebt und nur dann als solche behandelt wird. Indem das bestimmte Gesetz das, was sein oder nicht sein soll, zum Bewußtsein bringt und ausdrücklich den Menschen zum Gehorsam verpflichtet, ist die individuelle Verantwortlichkeit begründet und die Verfehlung, die Sünde, kommt nun dem Gesetz gegenüber als gesetzwidrige Renitenz, als persönliche Verschuldung zur Erkenntniß und zur Behandlung: *ὄντος νόμου ἁμαρτία ἐλλογεῖται* — *μὴ ὄντος νόμου ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται*. *Οὐκ ἐλλογεῖται* heißt im Allgemeinen: wird nicht beachtet (2 Makk. 12, 24), und dies ist eben ohne Gesetz auf Seiten des Menschen der Fall; er erkennt und beachtet die Sünde nicht als solche, daß er sich eine Schuld darüber anrechnet 7, 7. 3, 20. In *ἐλλογεῖται* liegt aber hier allerdings nicht nur die subjective Schuldanrechnung, sondern auch die objective von Seiten Gottes als richterliche Verurtheilung und Bestrafung. Adam's Sünde war nun eben

eine bestimmte Gesetzesübertretung und wenn nun der Apostel sagt (V. 14): von Adam bis auf Moses herrschte der Tod *καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ . .* , so liegt in diesem *καί:* er herrschte nicht nur über die, welche Uebertreter eines bestimmten Gesetzes waren, wie Adam, sondern auch über solche, die dies nicht waren. Paulus nimmt also nicht an, daß es erst mit Moses und nicht schon für Noah und die Erzväter positive Gesetze gegeben habe, sondern gerade daß solche Gesetze auch schon bis auf Moses Gegenstand des Uebertretens oder Haltens waren, daher eben *νόμος* V. 13 im generellen Sinn dem Moses vorangestellt ist. In der mosaischen Gesetzgebung wurden die früheren und die weiteren göttlichen Gesetze nur zu einem vollständigen Ganzen gebracht, daher *ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως*. Die Patriarchen waren eben solche Personen, die nicht *ἁμαρτήσαντες* waren *ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ* = in der Form (*ἐπί* Bernhardy S. 250) und Aehnlichkeit mit Adams Uebertretung; in der Schrift erhalten sie vielmehr das Zeugniß, daß sie statt Uebertreter der ihnen gewordenen Gottesgesetze zu sein, glaubenstreu in denselben gewandelt und so das Zeugniß der Gerechtigkeit empfangen haben (Hebr. 11) und so ziehen sich Gerechte fort auch unter dem mosaischen Gesetz. Luk. 1, 6 ff. Deßwegen nimmt sie aber die Schrift und der Apostel doch nicht aus von dem *πάντες ἥμαρτον* (V. 12 und 3, 23), so wenig als von dem *ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος*, das ja auch *ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας — Ἀδάμ* sich erstreckt. In Bezug auf das Sündigen dieser Frommen gilt, was Paulus 7, 20 im Namen aller solcher Gerechten von sich aussagt neben seinem anderen Zeugniß von sich selbst

Act. 23, 1 u. s. w. In Bezug auf diese Gesetzesgerechtigkeit gelten aber eben auf Grund des ἁμαρτάνειν auch die Sätze 3, 20. 28. 7, 24. Phil. 3, 8 f.

Wenn nun der Apostel sagt: ohne gegebenes Gesetz wird die Sünde nicht zugerechnet, so will er damit nicht sagen, daß ohne Gesetz begangene Sünde absolut nicht als Sünde gerichtet werde. Hat er doch schon 2, 12 gesagt: *ὅσοι ἀνόμως ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται* und unser V. 14 stellt dem *οὐκ ἐλλογεῖται* sein *ἀλλ' ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος* gegenüber, wonach von Adam an, unabhängig von einem Gesetz der Tod schon seine Herrschaft über Alle erstreckt. Eben indem Alle auch ohne Gesetzesübertretung sterben müssen, wird immerhin die Sünde als Sünde gerichtet. Sie ist als objective Schuld objectiv behandelt. Die Menschen werden als das, was sie nach ihrem natürlichen Wesen sind, als sündhafte Wesen behandelt durch natürliche Bestrafung im naturgemäßen Todes-Gericht; es sind dies aber noch nicht positive Strafen, bemessen nach der individuellen Schuld als individuelle Vergeltung. Denn dies setzt nicht das bloße Natur-Böse voraus, die von Adam eingedrungene generelle Sünde, die *ἁμαρτία* V. 12, sondern das individuelle *ἁμαρτάνειν*, die praktische Verleugnung der eigenen sittlichen Erkenntniß, die *παράβασις*.*)

Gegenüber dem *οὐκ ἐλλογεῖται* steht daher V. 14 *ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος* nachdrucksvoll mit *ἀλλά* voran. *βασιλεύειν* betont nämlich eben die objective Uebermacht und die Nothwendigkeit, in welcher der Tod auf-

*) Wie dies z. B. bei dem Straf-Gericht der Sündfluth, über Ham, über Sodom vorausgesetzt ist. Luc. 12, 47 f. Jak. 4, 17. 1 Kor. 15, 56.

tritt als absoluter Herrscher, als kosmische Macht, der sich Niemand entziehen kann, auch wo es sich nicht um *παράβασις* handelt (*καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ*.

Henochs Versetzung hebt den Satz, daß der Tod herrschte, nicht auf; sondern bestätigt ihn gerade, weil die Ausnahme vom allgemeinen Gesetz, die bei ihm statt fand, eben nur möglich war durch einen besondern göttlichen Machtakt und nicht auf die Sündlosigkeit Henochs hin erfolgte (als wäre keine *ἁμαρτία* in ihn eingedrungen gewesen), sondern auf seinen fest behaupteten Glaubens-Umgang mit Gott. Ebr. 11, 5. — *ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος*) Mit diesen Worten wird die Vergleichung, die durch *ὥςπερ* (V. 12) nur angezeigt ist, begründet und abgeschlossen. Adam in seinem bisher geschilderten Verhältniß steht als *τύπος* da, d. h. (1 Kor. 10, 6) als geschichtliches Vorbild der von Christus ausgehenden Entwicklung. Zu *τοῦ μέλλοντος* ergänzt sich, bei der Verbindung durch *ὅς* mit *Ἀδάμ*, ganz natürlich wieder *Ἀδάμ*. Von Adam aus, *ὅς ἐστιν τύπος κ. τ. λ.*, ist Christus als der zukünftige bezeichnet. 1 Kor. 15, 45. In ihm tritt dem adamitischen Welt-Reiche der Sünde und des Todes ein Gottes-Reich der Gerechtigkeit und des Lebens gegenüber, das sich zum künftigen Welt-Reich zu gestalten hat (V. 21); eine Macht der höheren Natur, der Geistes-Natur, steht in ihm gegenüber der Macht einer niederen Natur, der adamitischen Fleisches-Natur.

V. 15—17. Uebersetzung: (V. 15.) „**Aber nicht wie der Abfall, ist in gleicher Weise auch die Gnaden-Wirkung gekommen** („ist gekommen" supplirt sich als Haupt-Begriff aus dem ersten Satz V. 12

und aus *εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν* am Schluß unsres Verses. Der Apostel denkt sich die Gnaden-Wirkung schon factisch eingetreten bei der Menge der Gläubigen). **Denn wenn durch des Einen Abfall die Menge abgestorben ist** (dem Tode anheimgefallen, des Lebens verlustig geworden ist): **ist um Vieles mehr die Gnade Gottes und die Begabung in die Menge übergeströmt in Gnade, in der des Einen Menschen Jesu Christi.** (V. 16.) **Und nicht wie durch Einen, der Sünde beging, geht** (entwickelt sich) **das Geschenk: das Rechts-Verhängniß nämlich geht von Einem aus auf völlige Rechts-Entziehung** (Verdammung) **hin; die Gnaden-Mittheilung aber von vielen Abfällen aus auf Rechts-Stand** (gerechtes Wesen). (V. 17.) **Denn wenn mit des Einen Abfall** (bei der Lesart *ἐν ἑνί*: in Einer Abfalls-Gemeinschaft) **der Tod Reichs-Gewalt hatte durch den Einen: werden weit mehr die, welche den überströmenden Reichthum der Gnade und der Gabe der Gerechtigkeit hinnehmen, im Leben Reichs-Gewalt haben durch den Einen Jesus Christus."**

Die bisherige Betrachtung von Sünde und Gnade geht nun (Vgl. Vorbemerkung zu V. 12) von der objectiv gegebenen Stellung, von der Reichsstellung, über in das Gebiet der persönlichen Entwicklung. — Im ersten Passus (12—14) stehen Sünde und Gnade (in Adam und Christus), jede als für sich bestehende Mächte da, die sich typisch V. 14 entsprechen, nämlich: durch Einheit des Anfangs (*δι' ἑνὸς ἀνθρώπου*), durch denselben Umfang (*κόσμος* und *πάντες ἄνθρωποι*), und durch ihre Form der Machtentfaltung (*εἰςέρχεσθαι, διέρχεσθαι, βασιλεύειν*). So sind sie, jede als für sich bestehende Erscheinung, einander gegenübergestellt ohne gegenseitige Beziehung, ohne ineinanderzugreifen.

Aber hier nun im zweiten Passus werden die beiden

Mächte auf dem Einen gemeinsamen Gebiet der Menschheit eben in ihrer Machtentfaltung selbst zu einander in Beziehung gesetzt. Auf dem gemeinsamen Boden im menschlichen Kosmos bewegt sich jede von ihrem Einen Anfang aus ihrem entsprechenden Resultat entgegen, dem *κατάκριμα* oder dem *δικαίωμα* (V. 16). Beide Mächte theilen sich in dieser Weltbewegung in die Menschheit: unter der Herrschaft der ersten Macht, der adamitischen Sünde, sind, seit die zweite Macht sich in Bewegung gesetzt hat, nicht mehr *πάντες ἄνθρωποι*; unter der Herrschaft der zweiten, der gerechtmachenden Gnade, sind noch nicht *πάντες ἄνθρωποι*, so lange die erste noch in Bewegung ist. Daher treten nun auf beiden Seiten nur *πολλοί* auf, nicht mehr *πάντες*, eine der Zahl nach unbestimmte Menge; aber *οἱ πολλοί* heißt es auf beiden Seiten, um eine qualitativ bestimmte Menge zu bezeichnen, nämlich die jeder der beiden Mächte zugehörige Menge. Es ist eine dem Charakter nach bestimmte, der Zahl nach unbestimmte Vielheit, so הָרַבִּים Jes. 53, 11 f. Dan. 12, 3 und *οἱ πολλοί* Röm. 12, 5. 1 Kor. 10, 17. Daß nun aber diese Scheidung innerhalb der Menschheit in zwei Theile durch subjective Entscheidung der Einzelnen erfolgt, ist, ohne daß es ausdrücklich noch gesagt sein muß, aus dem ganzen christlichen Lehrtypus als bekannt vorausgesetzt.

In dieser Bewegung nun durch die Subjecte, durch die *οἱ πολλοί* hindurch gestaltet sich auch der objective Charakter beider Mächte in persönlicher Form, nicht mehr bloß in organischer oder in der Naturform, wie V. 12 f. Die adamitische *ἁμαρτία* mit ihrem *θάνατος* hat sich bei ihren *πολλοί*

durch Vervielfältigung des Einen *παράπτωμα* in *πολλὰ παραπτώματα* gestaltet als *ἀποθανεῖν*, als *κρῖμα* mit dem Endergebniß des *κατάκριμα* V. 15 f.; die christliche *χάρις* mit ihrem Leben in Christus hat sich bei ihren *πολλοί* durch begabende Einströmung gestaltet als *χάρισμα* mit dem Endergebniß des *δικαίωμα* (V. 16. vgl. *δικαίωσις ζωῆς* V. 18). — Nach beiden Seiten vollzieht sich so die persönliche Gleichgestaltung mit den beiderseitigen Ur-Persönlichkeiten: dem *τοῦ ἑνὸς παράπτωμα* entsprechen *πολλὰ παραπτώματα* der *πολλοί* V. 16 f.; der *χάρις τοῦ ἑνὸς* als *δικαίωμα* (vgl. V. 18) entsprechen *οἱ τὴν περισσείαν — λαμβάνοντες* (V. 15 und 17)); der *παρακοὴ τοῦ ἑνὸς* entsprechen die *πολλοὶ ἁμαρτωλοί*; der *ὑπακοὴ τοῦ ἑνός* entsprechen die *πολλοὶ δίκαιοι* V. 19: also überall das persönlich Vermittelte und Ermittelte.

Bei dem Eindringen der Gnade in die Subjecte mit dem Zwecke des Verdrängens der alten Macht tritt nun eben im Gegensatz (daher *ἀλλά*) zur objectiven Aehnlichkeit beider Mächte (V. 12) die Ungleichartigkeit hervor, die V. 15 voranstellt. Die Gnade entfaltet in dem ihr angehörigen Menschen-Kreis, in ihren *πολλοί*, nicht nur der Natursünde gegenüber, sondern selbst dem durch die *πολλὰ παραπτώματα* hinzugekommenen Sünden-Pleonasmus gegenüber (V. 20) ihr Uebergewicht (*ὑπερεπερίσσευσεν* V. 20); also ist *πολλῷ μᾶλλον* V. 15—17 nicht logisches Plus, nicht eine bloße Schlußfolgerung, sondern reales Plus. Dies Uebergewicht der Gnade wird in zwei Beziehungen hervorgehoben:

1. V. 15 in Bezug auf das, was sie in sich schließt und darreicht, oder nach ihrem Inhalt und seiner Mit-

theilung, daher die Bezeichnung: χάρισμα, was gleich ist dem folgenden χάρις καὶ δωρεά, vgl. V. 16 δώρημα.

2. Das gleiche Uebergewicht tritt hervor in der zweiten Beziehung (V. 16) in dem, aus was die Gnade herausreißt und in was sie versetzt, also in der **Wirkung** ihrer V. 15 erwähnten Inhaltsmittheilung, ihres δώρημα. Gegenüber den zur Ursünde hinzugekommenen vielen Verschuldungen und ihrem ganzen Rechtsbann, ihrem κρῖμα bis zum κατάκριμα, wird das χάρισμα zum δικαίωμα, d. h.: wie dann V. 17 es auseinanderlegt: die Gnade wird Gerechtigkeits-Begabung (δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης) mit Einsetzung in das ewige Lebensreich (ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν).*)

V. 15. Hier muß vor Allem παράπτωμα beachtet werden. Es ist nicht bloß die ἁμαρτία V. 12 f., die der Natur innehaftende Ursünde, sondern die Sünde im geschärften Sinn, im ethischen Sinn als That und Zustand der sittlichen Persönlichkeit. Matth. 6, 14 f. Jak. 5, 16. Kol. 2, 13. Eph. 1, 7. Wie παράβασις V. 14, bezeichnet παράπτωμα die Sünde als Vergehen gegen ein bestimmtes Gesetz, den freithätigen Abfall von demselben, schließt aber noch ein (Vgl. 11, 11) — und dadurch unterscheidet es sich von παράβασις — die hieran sich knüpfende Wirkung und Folge: die moralische Niederlage, den Sündenfall, oder es ist die παράβασις mit ihrer Todesfrucht. Eben daher bezeichnet der Apostel den Gegensatz zu παράπτωμα mit dem Ausdruck τὸ

---

*) Sie setzt also den vielen Sünden unter der Herrschaft des Todes nicht nur eine Lossprechung von Schuld und Strafe entgegen, dies wäre nicht ὑπερπερισσεύειν auf Seiten der Gnade, nicht Uebergewicht, sondern nur Gleichgewicht. —

χάρισμα, was auf Seiten der gerechtmachenden Gnade auch die Wirkung und Frucht derselben hervorhebt: die im Gegensatz zu dem Einen παράπτωμα durch das Eine δικαίωμα (V. 18) vermittelte Gnade der Gerechtigkeit mit ihrer Lebens-Gabe. χάρισμα ist nämlich die Gnade, wie sie theils im Einzelnen, theils im Ganzen zur Gabe wird und geworden ist (1, 11. 6, 23. 1 Kor. 12, 4. 7 ff.), wie es gleich im folgenden Satz durch χάρις καὶ δωρεά aufgelöst ist. Es wird also hier die Gnade gedacht als in die Personen eingegangen (εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν).*) Nach constant christlicher Lehre vermittelt sich aber die Gnade als Gabe oder vermittelt sich das χάρισμα erst durch den Glauben d. h. durch das persönliche Verhalten zur Gnade, durch das Eingehen des Menschen in sie. Ebenso die Sünde als παράπτωμα, als Verschuldung, als Abfall vermittelt sich erst am Gesetz durch das persönliche Verhalten zum Gesetz und das persönliche Eingehen in die Sünde. Dies begründet dann eben die persönliche Zurechnung, worauf V. 13 f. hindeutete. Die „Vielen" im Besitz der Gnade und Gabe sind also Menschen im Zustand des Glaubens, sind die Gläubigen;

*) Statt Begriffe zu gewinnen, tönt auch hier wieder, selbst bei Meyer, nur die immer wiederkehrende hölzerne Klapper: χάρισμα, die dem Menschen verliehene Rechtfertigung. Was ist nun diese Rechtfertigung, wenn sie als χάρισμα bezeichnet ist? Bedeutet χάρισμα je eine äußerliche Zurechnung eines fremden Verdienstes? Merkwürdig ist auch, wie er die Bezeichnung οἱ πολλοί rechtfertigt: der Gegensatz gegen den εἷς werde stärker, wenn die Gesammtheit als Menge bezeichnet werde, weil Alle auch Wenige sein können. Allein wenn Alle im Gegensatz zum Einen bereits als alle Menschen V. 12 bezeichnet sind, so sind doch viele Menschen nicht dem Einen gegenüber ein stärkerer Gegensatz als Alle. Und warum stehen dann V. 18 dem Einen ebenfalls wieder Alle gegenüber, V. 19 aber wieder Viele?

die „Vielen“ mit ihren vielen Sündenfällen oder Verschuldungen sind die Menschen im Zustand des Unglaubens und der Gesetzesübertretung.

Eben hier nun, wo Sünde und Gnade in ihrem persönlichen Eingehen und Eingegangensein betrachtet werden, tritt der Unterschied ein: *οὐχ ὡς — οὕτως καί*. Die Gnade nämlich zeigt sich überwiegend (*πολλῷ μᾶλλον*) schon unmittelbar als huldreiche Erbarmung, als *χάρις* betrachtet. Das *παράπτωμα* des Einen wird persönliche Schuld nur vermöge des persönlichen Thuns oder Werks der Einzelnen, dagegen die Gnade wird den Vielen durch eigene Schuld Gefallenen zu Theil ohne Werke auf Glauben hin; und erzeugt sich das böse Werk des Menschen, das ihm zugerechnet wird, allerdings aus seiner von Adam her ererbten Sünde sogar am Gesetz, so erzeugt dagegen die Gnade selbst den Glauben, der zugerechnet wird, aus ihrem Einfluß, sogar trotz der Verschuldung. Wird dort das Gute, das Gesetz, durch menschliche Schuld Mittel des Bösen (7, 11—13), so wird hier das Böse Mittel des Guten, des Glaubens und der Begnadung ohne menschliches Verdienst, rein durch Gnade. In dieser von Schuld und Strafe abstrahirenden Huld liegt aber zugleich ein Uebergewicht der Kraft. Die Vielen, denen sie widerfährt, sind dem Tode anheimgefallen (*ἀπέθανον οἱ πολλοί*). Ist nun Geben überhaupt mehr als Nehmen, so ist vollends das Wiederherstellen aus Verderben und Sterben, das Leben-Geben, die *δωρεά*, eine höhere Kraft-Entfaltung als das Leben-Nehmen, das Lebendige Verderben und Zerstören, Desorganisiren. Jenes ist schöpferisch, neu organisirende Schöpfer-Kraft — also wieder weit überwiegender Einfluß auf Seiten der Gnade.

— ἀπέθανον) ist nicht bloß das einfache Sterben, der der Natur-Sünde entsprechende Tod (V. 12): es ist der durch παράπτωμα herbeigeführte Tod, also der Tod im sittlichen Sinn, wie παράπτωμα selber die Sünde im sittlichen Sinn ist; das Todsein in Sünden, der sogenannte geistliche Tod, von dem Eph. 2, 1 und 5. Kol. 2, 13 (νεκροὶ τοῖς παραπτώμασι wie hier τῷ — παραπτώματι — ἀπέθανον) die Rede ist. Daß diese Bedeutung in ἀπέθανον nicht hineingelegt ist, erhellt außerdem, daß es der Zusammenhang giebt, deutlich aus 7, 10 vgl. V. 7 und Jak. 1, 15.*) Joh. 8, 21 und 24 mit V. 34 und 36. Es begreift also namentlich auch in sich das sittlich bannende und verdammende Schuld-Bewußtsein und die daraus hervorgehende Todesfurcht (Hebr. 2, 15), sowie das vom Gewissen verbitterte Sterben selber. Daher denn V. 16 und 18 die Bezeichnung κρῖμα und κατάκριμα auftritt; damit ist das in V. 13 noch ausgeschlossene ἁμαρτία ἐλλογεῖται eingetreten, was sich eben durch das Gesetz vermittelt.

Im Gegensatz nun zu dem durch παράπτωμα bewirkten ἀποθανεῖν der betreffenden Menge steht eben das εἰς τοὺς πολλοὺς περισσεύειν der χάρις τοῦ θεοῦ und der darin enthaltenen δωρεά. Daraus folgt nun zweierlei:

1. ἡ χάρις τοῦ θεοῦ für sich bildet zunächst objectiv den Gegensatz zu dem objectiv gefaßten παράπτωμα; sie bildet diesen Gegensatz als Sühnung und Erlösung 3, 24 f.

*) Wenn das λαμβάνειν, das persönliche Eingehen in die Naturlust der Sünde stattgefunden hat, wird die Sünde als persönliche Macht geboren und die Vollbringung gebirt den Tod — also sittlich vermittelten und sittlich wirkenden Tod, da der natürliche Tod schon vor Empfängniß und Vollbringung der Sünde vorhanden ist.

Indem aber zur *χάρις* auch die *δωρεά* tritt, die Mittheilung jenes Gnaden-Inhaltes, ist noch besonders die subjective Wirkung der Gnade hervorgehoben, der Uebergang *εἰς τοὺς πολλούς* im Gegensatz zu der subjectiven Wirkung des *παράπτωμα*, zu dem *οἱ πολλοὶ ἀπέθανον*.

2. Eben im Gegensatz zu dieser subjectiven Wirkung des *παράπτωμα*, zum *ἀποθανεῖν* der im Abfall stehenden Menge, involvirt die subjective Wirkung oder die *δωρεά* der gegenüberstehenden Gnade für die in ihr stehende Menge nothwendig die *ζωή*, und zwar, wie *ἀπέθανον* das sittlich vermittelte und sittlich wirkende Sterben der Subjecte ist, das geistige Hinsterben: so liegt in der *δωρεά* der Gnade ein sittlich vermitteltes und sittlich wirkendes Geistesleben der Subjecte, vgl. den Gegensatz 6, 20—23. Laut des historischen Tempus *εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν* ist die Gnade und Gabe in die Subjecte wirklich eingetreten, ist also nicht bloße Verheißung eines künftigen Lebens oder richterliche Zusprechung desselben. Vgl. *περισσεύειν εἰς* 2 Kor. 1, 5, wo sich auch zeigt, daß damit kein bloß objectives zu Theilwerden bezeichnet sein kann (Meyer). Die Gnade wirkt im Gegensatz zu *ἀπέθανον* neubelebend, als neu organisirende und zwar zugleich ethisch organisirende Schöpfermacht, wie dies Eph. 2, 5 f. und Kol. 2, 13 eben als Gnaden-Wirkung in den *νεκροὶ τοῖς παραπτώμασι* d. h. in den geistlich Todten hervorgehoben ist. Durch ihre Sühnung und Erlösung versetzt die Gnade die ihr Angehörigen aus dem geistigen Tode des *παράπτωμα* in das geistige Leben der Gerechtigkeit, vgl. *περισσεία τῆς χάρ. καὶ τῆς δωρ. τῆς δικ.* V. 17. Die *χάρις τοῦ θεοῦ*, von welcher Alles ausgeht, begreift mit ihrer

δωρεά eben das in sich, was der Apostel im Anfang unsres Capitels (V. 1—11) als Inhalt iderselben entwickelt hat, und dies eben als Eigenthum der Subjecte, εἰς οὓς ἡ χάρις ἐπερίσσευσεν. Hiernach ist die χάρις die unverdiente Liebe Gottes, wie sie in Christi Tod (V. 8) und Leben (V. 10 f.) oder vielmehr im gestorbenen und neubelebten Christus (4, 25) objectiv sich darstellt, und ihre Gabe (δωρεά) besteht darin, daß sie durch πνεῦμα τὸ δοθὲν ἡμῖν, durch die Gabe des heiligen Geistes in die Herzen sich ergießt (V. 5) und so mit ihrem Leben der Gerechtigkeit persönliches Geistes-Eigenthum wird.*) Dies ist das περισσεύειν der Gnade εἰς τοὺς πολλούς, wodurch sie die Sünder (V. 8) sowohl in ihrer Natur-Schwäche (ἀσθενεῖς V. 6) d. h. eben in ihrem angeborenen Natur-Verderben, als auch in ihrer durch eigenes Sündigen entwickelten Gottentfremdung (ἀσεβεῖς V. 6, ἐχθροί V. 10) d. h. in ihren παραπτώματα, kraft ihrer gerecht machenden Sühnung (V. 9) versöhnt mit Gott (V. 10); so daß die Sünder vom Zorn Gottes in seinem ganzen Umfang, also namentlich auch vom physischen und sittlichen Todes-Bann der Sünde, rechtmäßig gerettet und mit Gott neu geeinigt werden (V. 9 f.). In Kraft dessen wissen sie sich nun eben versetzt in einen beständigen Friedensstand mit Gott (V. 1) und in eine Lebens-Entwicklung, die für die göttliche Lebensstufe selbst bestimmt ist: für die δόξα τοῦ θεοῦ. V. 2. 10 f. Sie wissen sich also versetzt in eine göttlich sittliche Lebens-Entwicklung, statt der adamitischen sündigen

*) Gerade für die Begabung mit dem heil. Geist wird δωρεά specifisch gebraucht, vgl. Joh. 4, 10. Act. 2, 38. 8, 20 vgl. 19; 11, 17 vgl. 15. Eph. 3, 7. 4, 7 f. Hbr. 6, 4. Nicht ein einziges Mal steht δωρεά von einer bloß äußeren Gunsterweisung oder für Imputation, wie Philippi wieder dictirt.

Todes-Entwicklung. 6, 11 ff. Eben im *περισσεύειν* der Gnade als geistiger *δωρεά* liegt das *πολλῷ μᾶλλον* der Gnade als real überwiegender Gegensatz im Vergleich zu dem Sünden-Tod, wie er aus dem in die *πολλοί* eingedrungenen Abfall entwickelt ist: die Gnade absolvirt nicht nur von der Sünde als Schuld, sondern von der Sünde, wie sie bisher (V. 12 und 15) bezeichnet ist, als physisch und geistig tödtender Macht. Die Gnade setzt an die Stelle des Sünden-Todes sich selber mit dem Reichthum ihres gerechtmachenden ewigen Lebens-Inhaltes, wie er in der Gnade Jesu Christi, d. h. in der ihm wesentlich eigenen Gnade enthalten ist. — *ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ*) bildet den prägnanten Gegensatz zu dem *τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι* und bezeichnet Christum eben als den die Gnade und ihre Gabe vermittelnden Menschen, vermittelnd im realen Sinn. Joh. 1, 16. In Adam ist die menschliche Sünde sammt ihrem Todes-Produkt mit der Menschennatur geeinigt in realer Objectivität, ist als Fleisch der Sünde (8, 3) organischer Bestandtheil der Menschennatur geworden; in Christo verhält es sich ebenso mit der Gnade. Die Gottes-Gnade ist Jesu Christi Eigenthum (daher *ἡ χάρις Ι. Χ.*), ist in dem Menschen Christus ihrem Wesen nach vorhanden, indem in ihm die Gottgeeintheit mit der Menschheit vollzogen ist als menschlich durchgebildete Gottes-Gerechtigkeit sammt ihrem Lebens-Produkt (Lehrwissenschaft S. 560—565, 2. Aufl. S. 518 ff.). In der Gnade Jesu Christi*) nun (*ἐν χάριτι; ἐν* — die innere

*) Meyer ebenso flach als willkürlich: die Gnade Jesu Christi, vermöge der er bewogen wurde, die göttliche Gnade zu vermitteln.

Vermittlung, nicht διά), in seinem gott-menschlichen Lebens-Inhalt, geht die Gnade Gottes auch inhaltlich als δωρεά, als geistige Mittheilung in die ihm angehörige Menge über: wer Christum in seiner Gnade empfängt, empfängt eben damit die Gottes-Gnade als δωρεά in ihrem eigensten Inhalt, in ihrem wesentlichen Leben der Gerechtigkeit, so wesentlich als er mit Adam die Sünde mit dem ihr wesentlichen Tode empfangen hat.*) Es gehört daher ἐν χάριτι am natürlichsten zu ἐπερίσσευσεν, wie das παραπτώματι zu ἀπέθανον gehört; während, wenn ἐν χάριτι zu ἡ δωρεά gehören sollte, die Wiederholung des Artikels vor ἐν χάριτι zu erwarten war. Dagegen steht der Artikel nach ἐν χάριτι, um die χάρις als τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου zu premiren, vgl. Joh. 14, 27. Röm. 2, 14. —

V. 16. Dieser Vers ist einmal durch sein καὶ οὐχ ὡς dem vorhergehenden Vers (ἀλλ' οὐχ ὡς) sichtbar coordinirt. Daher ist auch zu ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος aus V. 15 das gleiche Subject zu ergänzen: τὸ παράπτωμα mit seiner Todes-Entwicklung in den Vielen, wie in dem gegenüberstehenden τὸ δώρημα das δωρεά liegt aus dem vorigen Vers; sofern es als Begabung ἐπερίσσευσεν εἰς τοὺς πολλούς, so ist es subjective Gabe, δώρημα, geworden, und da es Gabe der χάρις ist: χάρισμα, das denn im letzten Satzglied unsres Verses dafür steht. In beiden Versen handelt es sich also um dieselben wirkenden Subjecte,

*) In Adam ist die menschliche Sünde mit ihrem Todesprodukt substanzialisirt worden, menschlicher Naturbestand worden als Fleisch und erbt sich fleischlich fort; in Christo ist die göttliche Gerechtigkeit mit ihrem Leben substanzialisirt worden als Geist und erbt sich geistig fort.

um παράπτωμα und um die δωρήματα der Gnade, dagegen um verschiedene Vergleichungspunkte: in V. 16 tritt der neue Vergleichungspunkt schon äußerlich hervor durch das energisch vorangestellte δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος, wie auch in den beiden folgenden explicirenden Satzgliedern sichtlich der Nachdruck liegt in dem ἐξ ἑνός und in dem ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων. — ἐκ bezeichnet hier aber nicht das Erzeugende, die unmittelbare innere Ursache, denn die παραπτώματα erzeugen ja unmittelbar das χάρισμα nicht, dies geht nicht aus ihrem Inneren hervor; es ist aber auch nicht gerade nur äußerlich zeitliche Folge oder nur Anlaß, sondern es ist zwischen der Einen Sünde und dem Gericht, sowie zwischen vielen Sünden und dem χάρισμα ein innerlich begründeter, ein rationeller Zusammenhang. Die innere Beschaffenheit des παράπτωμα begründete das Gericht, sofern dieses eben Strafverhängniß der Gerechtigkeit ist. Die innere Beschaffenheit der πολλὰ παραπτώματα begründet nun die Beschaffenheit der Gnade, sofern diese eben als Gabe der Gerechtigkeit sich zu empfangen giebt; dem entspricht denn das beigefügte εἰς δικαίωμα, wie dem κρῖμα das beigefügte εἰς κατάκριμα entspricht. Neben der Gegenüberstellung der Ausgangspunkte in ἐκ ist nämlich eben so unverkennbar die Gegenüberstellung der Endpunkte in εἰς κατάκριμα und εἰς δικαίωμα. Damit ist auch die prägnante Voranstellung des διά erklärt in dem ersten allgemeinen Satzglied οὐχ ὡς δι' ἑνός, denn διά ist (vgl. 11, 36) das Mittelglied zwischen ἐκ und εἰς, zwischen Ausgangspunkt und Endpunkt, es ist daher nicht mit ἐκ zu identificiren. Auch ist eben wegen des Parallelismus von δι' ἑνός und ἐξ ἑνός das zweite

ἑνός bei ἐκ wie das erste bei διά von der Einen sündigenden Person zu verstehen. Die schwierige Lesart ἁμαρτήσαντος statt ἁμαρτήματος ist aus äußeren wie inneren Gründen vorzuziehen; es handelt sich hier um die Entstehung und Ausprägung der Sünde durch die Personen, wie denn auch nur durch die πολλοί die nachfolgenden πολλὰ παραπτώματα entstanden sind; der Artikel aber fehlt bei ἐξ ἑνός wie bei δι' ἑνός, weil nicht der bestimmte Eine, der Urmensch, premirt sein soll, sondern einfach die Zahl Einer gegenüber von Vielen. Es ist also hier V. 16 kurz gesagt in δι' ἑνός die Entwicklung als der specielle Vergleichungspunkt hervorgestellt, und zwar wird in den folgenden Sätzen die Entwicklung ins Auge gefaßt in ihren Hauptpunkten ἐκ und εἰς, d. h. in ihrem Ausgangspunkt und Endpunkt; während in V. 15 das entwickelnde Princip: τὸ τοῦ ἑνὸς παράπτωμα und ἡ τοῦ ἑνὸς χάρις ins Auge gefaßt war, jedes mit seinem in die Subjecte eingehenden Inhalt. Dies principielle Eingegangensein ist aus V. 15 bei der Entwicklung V. 16 vorausgesetzt. —

Im Sündengebiet nun entwickelt sich Alles dadurch, daß Einer gesündigt hat: der Eine nämlich mit seiner sündigen That ist der Ausgangspunkt (ἐξ ἑνός sc. ἁμαρτήσαντος), von dem aus eine gleichartige Entwicklung: die Sünden-Entwicklung in πολλὰ παραπτώματα erfolgt und so auch die Todes-Entwicklung (das ἀποθανεῖν) als ein Rechtsverhängniß (als κρῖμα) fortschreitet bis zum Endpunkt (κατάκριμα). — Im Gnadengebiet ist der Ausgangspunkt und das, was von ihm ausgeht, nicht gleichartig: da geht es ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων, von vielen Sündenthaten

der Vielen aus, nicht nur von Einem Sündethun des Einen; und doch, so viele dieser Sündenthaten sind, bestimmen sie nicht wie jene Eine Sündenthat das Weitere, daß es nun eine sich fort und fort steigernde Schuld- und Gerichtskette giebt: sondern (das ist das *οὐχ ὡς*), indem trotz der vielen vorliegenden Sündenthaten das *χάρισμα* eintritt, die Gnadenmittheilung und von jenen aus (*ἐκ*) ihre Wirksamkeit anhebt, geht die Entwicklung in Gnadenkraft fort bis zum *δικαίωμα*. Dort ist vom Sünden-Anfang an bis zu Ende Entwicklung der die Sünde richtenden Gerechtigkeit, hier Entwicklung der Gnaden-Gerechtigkeit, die aus der Sünden-Vielheit heraus Gerechtigkeit zum Bestand bringt. — Durch *κρῖμα* wird hier V. 16 die Sünde in ihrem V. 15 schon bezeichneten moralischen Verhältniß als *παράπτωμα* sammt ihrer factischen Wirkung (*ἀπέθανον*) nun in Beziehung gesetzt zur Gerechtigkeit Gottes im richterlichen Sinn: es ist ein rechtlich abgewogenes Schuldverhältniß, *κρῖμα*, dessen rechtliche Folge *κατάκριμα* ist, und dem steht, um das *πολλῷ μᾶλλον*, das Uebergewicht, nicht nur das Gleichgewicht der Gnade zu bezeichnen, *χάρισμα* gegenüber, welches als solches das Schuldverhältniß nicht nur negativ beseitigt durch bloße Aufhebung oder Absolution, sondern positiv durch Gnaden-Begabung, wovon die rechtliche Folge ist: *δικαίωμα*. Die Ausdrücke *κρῖμα*, *κατάκριμα*, *δικαίωμα* zeigen also klar, daß wir hier auf dem Rechtsboden sind, und auch in *χάρισμα* liegt gegenüber dem *κρῖμα* das Rechtliche, das Gnadenrechtliche, sofern es durch Sühnung vermittelt ist, *νόμος πίστεως* gilt, ja *πίστις ἐν τῷ αἵματι Ἰ. Χρ.* (3, 27 u. 25). — Zuerst V. 12 hatten wir das kosmische Gebiet, das Natur-

gebiet in Menschheit und Welt, und zwar noch mit Ausschluß der eigentlich moralischen Momente, des Gesetzes und des persönlichen Verhaltens dazu; dann V. 15 innerhalb jenes: das moralische Gebiet des *παράπτωμα*, den Sündenfall, das persönliche Vergehen gegen Gesetz mit seinem geistigen *ἀποθανεῖν*, mit seiner moralischen Desorganisation (Lebenszerstörung) im Personleben; dies einerseits, andrerseits die Gnade mit ihrer *δωρεά*, mit ihrer geistigen Lebens-Organisation im Personleben; und nun V. 16 treten auf beiden Seiten die Rechtsbestimmungen hinzu (*κατάκριμα* und *δικαίωμα*). Hier faßt also der Apostel die Sünde nicht nur ins Auge als moralische That mit moralischer Folge (*ἀποθανεῖν* V. 15), oder nur als Naturmacht mit physischer Folge (V. 12); sondern eben die ineinandergreifende physische und moralische Sündenwirkung wird nun subsumirt unter den Rechtsbegriff des Gesetzes: jenes physische und moralische Sterben ist nicht bloß Uebel, Fatum, Willkür, sondern etwas rechtlich Verhängtes, *κρῖμα*, das sich entwickelt bis zur rechtlichen Verdammung, *κατάκριμα*.*) Es ist also eine neue formelle Fassung desselben Gegenstandes.

Wie nun die Gerechtigkeit Gottes im alten Lebens-

*) Auch das dem Naturbösen entsprechende Naturübel gehört darunter, denn es effectuirt sich darin eben die rechtliche Bestimmung, daß es nach der Regel des suum cuique als das, was es ist, behandelt wird, als factischer Widerspruch mit dem Lebens-Gesetz, der eben deshalb kein Recht zum Bestehen hat. Das Rechts-Verhängniß aber in seinem ganzen Umfang geht von Einem aus, sofern durch ihn die Sünde mit dem Tode ein Weltverderben geworden ist, auf dessen Grund und Boden wieder die individuellen Sündenthaten wurzeln, obschon sie nicht allein und völlig daraus sich entwickeln. S. zu V. 12 und 15. — *κατάκριμα* ist das in seinem Ziel, nämlich in der Regirung des Bösen sich abschließende Rechts-Verfahren, die völlige Verwerfung, wodurch alles Recht verwirkt ist.

Nexus als *κρῖμα*, als strafrechtliche Lebens-Entziehung (gegenüber dem Abfall) richterlich sich entwickelt bis zum *κατάκριμα:* so nun als *χάρισμα*, als gnadenrechtliche Lebens-Begabung des Glaubens entwickelt sich die Gerechtigkeit Gottes positiv gebend, neu organisirend zum *δικαίωμα*.

δικαίωμα) ist hier durch diese Anknüpfung an *χάρισμα* mit *εἰς* deutlich bezeichnet als Wirkung des V. 15 beschriebenen *χάρισμα*, ist also Wirkung der positiven Gnaden-Mittheilung, oder es ist eben das *δώρημα*, das an der Spitze von V. 16 summarisch die als Begabung (*δωρεά*) in die Vielen eingegangene Gnade des V. 15 zusammenfaßt. *δικαίωμα* kann also nicht das bloße Rechtfertigungsmittel sein: Rechtfertigungsmittel ist gerade das *χάρισμα* vermöge der Verbindung: *χάρισμα εἰς δικαίωμα;* vollends nicht kann *δικαίωμα* eine bloße sententia absolutoria sein, wie auch im ganzen klassischen und biblischen Sprachgebrauch *δικαίωμα* niemals Gerecht-erklärung der Sünder heißt. Selbst da, wo man *δικαίωμα* als Rechtsbestimmung oder Rechtsspruch auffaßt, ist dies zu unbestimmt; es ist der Rechtsspruch, wie er entweder das zu haltende Recht ausspricht als Gesetzesbestimmung oder das den Schuldigen treffende Recht als Strafbestimmung; das gerade Gegentheil von Strafaufhebung oder von einem Spruch, der den Sünder für schuldlos und straffrei erklärt. (Also immer wieder dieselbe Sprach-Verdrehung!) Allein es taugt überhaupt nicht für eine begriffliche Erklärung, ein und dasselbe Wort zu zersplittern in eine Vielheit von Bedeutungen, sondern es sind von einem natürlichen Gesammtbegriff aus die Anwendungen des Wortes in den besonderen Beziehungen zu begreifen. So bezeichnet *δικαίωμα*, wie die sonstigen von

Verben abgeleiteten Substantiv-Formationen auf = μα (vgl. Winer VII. § 16. 2. b. α) ein Produkt oder einen Zustand, also seinem natürlichen Wortsinn nach das recht und gerecht Gemachte, und so immer das wesentliche Recht, den Rechtsbestand oder den Gerechtigkeitsgehalt, wie er sich entweder declarativ in Gesetzen darstellt als Rechtsspruch, Rechtsforderung (2, 26; 8, 4. Luk. 1, 6), oder wie er sich real darstellt in Personen als gerechter Lebensstand, oder in Handlungen als Rechtshandlungen. V. 18. Apok. 19, 8. 15, 4. Baruch 2, 19. Prov. 8, 20. Jerem. 11, 20, vgl. oben zu 1, 32. Hier nun bildet es allerdings den Gegensatz zu κατάκριμα, das man als verdammendes Urtheil faßt. Allein auch so folgt nicht, daß die Gnade, welcher eben mit πολλῷ μᾶλλον ein weit umfassenderer Inhalt, als auf der Gegenseite ist, beigelegt werden soll, auch nur mit einem bloßen Urtheil endet. Weiter aber faßt κρῖμα und κατάκριμα als Inhalt in sich das vorangegangene εἰςῆλθε διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος (V. 12), ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος (V. 14), ἀπέθανον (V. 15), und so ist auch κρῖμα und κατάκριμα kein bloßer verdammender Rechtsspruch, keine bloße Schulderklärung, sondern es befaßt das real schon eingetretene Todesverhängniß im ganzen Begriff seiner Entwicklung bis zu seinem künftigen Abschluß im κατάκριμα, wodurch dann der absolut rechtlose Todesstand, der Zustand, nicht das bloße Urtheil der Verdammniß, eintritt. Ebenso real ist, im Gegensatz zum rechtlosen Todesstand, δικαίωμα der gerechte Lebensstand, wie er aus der χάρις des gerechten Jesus Christus (vgl. V. 18 δι' ἑνὸς δικαιώματος) als χάρισμα übergeht in die ihm angehörigen πολλοί (V. 15),

indem sie, wie V. 17 erläutert, die Gnaden- und Gabenfülle der Gerechtigkeit empfangen.

V. 17. Dieser Vers begründet mit *γάρ*, wie das *χάρισμα* zum *δικαίωμα* wird oder in den gerechten Lebensstand führt, gegenüber dem Todesregiment, das auf Grund des Abfalls eingerissen ist und in *κατάκριμα* führt. Jenes geschieht nämlich einerseits dadurch, daß die nach V. 15 in die Menschen überfließende Gnade und Begabung, oder wie es hier nun heißt: *περισσεία τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς*, daß diese die *δικαιοσύνη* zum Inhalt hat und darbietet; andrerseits dadurch, daß die betreffenden Menschen den Gnadenzufluß mit seinem Gerechtigkeits-Inhalt in sich aufnehmen. *δικαιοσύνη* ist eben der dem V. 17 eigenthümliche Hauptbegriff, welcher das V. 16 als Resultat premirte *δικαίωμα* der betreffenden Subjecte dadurch begründet, daß sich die *δικαιοσύνη* in der *περισσεία* der Gnade auch als *δωρεά* ihnen zu empfangen giebt. Und daß dieser Empfang das selbstthätige Ergreifen im Glauben voraussetzt, ist wieder etwas allen christlichen Lesern des Briefes Bekanntes; so bedeutet auch *λαμβάνειν* im Gnadengebiet ein gläubiges Auf- und Annehmen des Dargebotenen: Joh. 1, 12. 17, 8. Matth. 26, 26. Phil. 3, 12. Selbst den Apostolat (vgl. 1, 5) empfing Paulus so wenig als die andern Apostel ohne selbstthätiges Verhalten. Gal. 1, 15 f. vgl. Joh. 17, 8. Der adamitischen Sünde gegenüber sind die Menschen unselbständige Empfänger — das ist ihre Unfreiheit; die Gnaden-Gerechtigkeit bringt sich durch ihr *περισσεύειν* so an die Menschen, daß diesen der selbständige Empfang freisteht. Es herrscht in unsrem Verse nicht mehr bloß der Gesichts-

punkt des objectiven Einwirkens und Eingehens der Gnade, ihr περισσεύειν, wie V. 15; sondern die Gnaden-Mittheilung ist hier Object des persönlichen λαμβάνειν. Daher ist nun Satz-Subject: οἱ λαμβάνοντες, nicht mehr wie V. 15 und 16 χάρις und χάρισμα. Diese persönliche Aneignung wird aber nicht als etwas Vollendetes gedacht (nicht λαβόντες), sondern als stetiges Geschehen, als fortlaufender Prozeß (λαμβάνοντες — βασιλεύσουσιν: Praes. mit Futur.). An die persönliche Aneignung, die V. 17 betont, schließt sich nun aber auch mit ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν das entsprechende persönliche Endergebniß an (daher Futurum): eben der stärkste Gegensatz zu ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν τῷ τοῦ ἑνός oder ἐν ἑνὶ παραπτώματι: Könige werden sie sein im Leben, während vorher der Tod über sie König war. — Die schwierige Lesart: ἐν ἑνὶ παραπτώματι scheint am stärksten beglaubigt: es werden damit die πολλὰ παραπτώματι der πολλοί (V. 16) oder des πάντες ἥμαρτον (V. 12) mit dem παράπτωμα des Einen einheitlich zusammengefaßt als ἓν παράπτωμα, weil alle individuellen Sündenthaten theils ihre natürliche Wurzel, theils ihr moralisches Vorbild (ὁμοίωμα) haben in dem Ur-παράπτωμα; sie bilden durch physischen und moralischen Zusammenhang Ein Sündengenus in einer durch den Einen vermittelten principiellen Entwicklung. Diese innere Einheit oder Gemeinschaft drückt eben ἐν aus. Die persönliche Selbstthätigkeit auf Seiten der Menschen, auch wo ihre eignen bösen Handlungen in Betracht kommen, verschwindet in der Alles bestimmenden Urthat, in ihrem physischen und moralischen διέρχεσθαι, so daß eben das passive Sich-bestimmen-lassen bei den Menschen als ihre

Schuldbetheiligung durchschimmert. Kurz es malt sich die sittliche Knechtschaft, die Sünden-Knechtschaft; während die Subjecte der Gnade, schon indem diese begabend in sie einfließt, als zur Selbständigkeit auszurüstende Organe erscheinen und in dem *λαμβάνοντες* als selbständig aneignende. Und ist dort der Tod das absolut dominirende Subject, der König, so werden dagegen im Gnadengebiet die *λαμβάνοντες* selber Könige, Herrscher im Lebensbesitz. Sie gelangen nicht nur zum Befreitsein vom Tode, zum passiven Lebensstand, sondern auch zum freiesten activen Lebensbesitz: es ist die Freiheit des Herrscherstandes, die höchste Stufe persönlicher Selbständigkeit, die souveräne, der Antheil an der V. 2 erwähnten *δόξα τοῦ θεοῦ*. Wie tritt da das *πολλῷ μᾶλλον* der göttlichen Liebe und Kraft so energisch hervor! *βασιλεύειν* bezeichnet also nicht nur Seligkeit überhaupt, sondern die höchste Lebensstellung, in der sich das göttliche Herrscherbild wiederspiegelt, das künftige Mitherrschen mit Christus, das Theilen seines Thrones. Matth. 19, 28. 2 Tim. 2, 12. Apok. 3, 21. 20, 4. 22, 5. Es ist das dem *κατάκριμα* entgegenstehende Schlußresultat der Gnade, in seiner höchsten möglichen Entwicklungsstufe gefaßt. Der principielle Anfang liegt in dem jetzt schon eintretenden *ἔχειν ζωὴν αἰώνιον*, weßhalb die Betreffenden jetzt schon Könige und Priester heißen können. 1 Petri 2, 9. Apok. 1, 6. 5, 10. Diese höchste Lebensstellung kommt aber nur denen zu, welche stetig Ergreifende und Aneignende sind, *λαμβάνοντες*, und zwar erfordert es ein Hinnehmen der Gnade in ihrer ganzen Fülle (*τὴν περισσείαν — λαμβάνοντες*); nur bei denen, die dem *τέλος* nachjagen, die *τέλειοι* werden wollen, kommt es zu

diesem *βασιλεύειν*. Phil. 3, 12—15 mit 8—11, vgl. Matth. 20, 21 f.

V. 18. Uebersetzung: „Also denn: wie es durch Einen Abfall in alle Menschen hineingeht auf völlige Rechts-Entziehung (Todes-Zutheilung) hin, so auch durch Einen Rechtsstand geht es in alle Menschen hinein auf rechtliche Lebens-Zutheilung hin. (19) Denn wie durch den Ungehorsam des Einen Menschen in den Sündenstand gebracht wurden die Vielen (die betreffende Menge), so auch durch den Gehorsam des Einen werden in den Gerechten-Stand gebracht werden die Vielen." —

Der Apostel geht nun mit *ὡς δι' ἑνὸς οὕτως καί* über das *οὐχ ὡς* V. 15 wieder zurück in das *ὥσπερ δι' ἑνὸς* V. 12 und faßt alles Bisherige zu einem Schlußresultat zusammen (*ἄρα οὖν*, vgl. 7, 3. 25), alles das nämlich, was sich bisher von V. 12 an als Grundbeziehung zwischen beiden Sphären herausstellte unter den verschiedenen Gesichtspunkten, unter welchen die Sünde betrachtet worden war. Zunächst nämlich war sie betrachtet als in die Welt eingedrungene d. h. kosmische Potenz (darauf weist *εἰς πάντας ἀνθρώπους*); ferner als moralische Potenz (*παράπτωμα* V. 15); endlich als gerichtliche Potenz (*εἰς κατάκριμα* V. 16). Diesem Allem stellt unser Vers seine Gegensätze gegenüber: dem *ἓν παράπτωμα* das *ἓν δικαίωμα* ebenfalls mit *εἰς πάντας ἀνθρώπους* und dem *εἰς κατάκριμα* das *εἰς δικαίωσιν ζωῆς*. Das fehlende Verbum ergänzt sich in unsrem Vers eben aus dem Verbalbegriff, welcher dem ganzen Abschnitt von V. 12 an zu Grunde liegt: dies ist der Begriff des Kommens in Einem Princip mit Hineingehen in's Ganze

oder der Begriff der weltgeschichtlichen Entwicklung; und zwar da die Sünden-Entwicklung und die Gnaden-Entwicklung noch in der Bewegung *εἰς κατάκριμα* und *εἰς δικαίωσιν ζωῆς* begriffen ist, so ergänzt man am einfachsten das Hineingehen im Praesens. Das sich entwickelnde Subject läßt der Apostel auf beiden Seiten eben deßwegen unbezeichnet, weil er Sünde und Gnade in diesem zusammenfassenden Rückblick in keiner vereinzelten Beziehung fassen will, sondern generell.

— *ἑνός*) bei *παραπτώματος* und *δικαιώματος* kann nicht als Mascul. gefaßt werden, da es nicht den Artikel hat (wie V. 15. 17. 19), also nicht: durch des Einen Schuld und durch des Einen *δικαίωμα*, sondern *παράπτωμα* und *δικαίωμα* wird von dem Einen schon vorher betonten Urheber aus als das die Andern Bestimmende gedacht, also collectiv: als das Eine und Dasselbe in Alle. Beide, *παράπτωμα* und *δικαίωμα* stehen hier vermöge des *διά* mit nachfolgendem *εἰς* als wirkende Potenzen, wie die *ἁμαρτία* V. 12 und die *χάρις τῆς δικαιοσύνης* V. 15 und 17 in ihrem *περισσεύειν*.

In der Gegenüberstellung von *δι' ἑνὸς παραπτώματος* und *δι' ἑνὸς δικαιώματος* zeigt sich hier auch, daß in *δικαίωμα* kein bloß formelles richterliches Urtheil liegt. Bei *παράπτωμα* liegt dem Begriff des Falles, der Einbuße der moralische Begriff des Abfalls zu Grund; so kommt bei *δικαίωμα* ebenfalls der moralische Begriff der Gerechtigkeit als Grundlage des Gerechtigkeitsstandes in Betracht. Die moralische Bedeutung von *δικαίωμα* erkennen hier auch die meisten Ausleger an; sie verstehen dann aber darunter die

gerechte That Christi, speciell seinen Tod oder seine Menschwerdung. Andere nehmen es in weiterem Umfang: identisch mit ὑπακοή V. 19, wobei dann gestritten wird, ob die obedientia activa oder passiva oder Beides gemeint sei. Allein im ganzen Abschnitt gehen von der Einen Person und ihrer That Wesensgegensätze aus, die bestimmend sind für wesentliche Zustände der Menge, die rechtlicher Weise Heil oder Unheil bringen (vgl. zu V. 16 über δικαίωμα). Wie ἓν παράπτωμα nicht nur als die dem Einen eigene That gedacht wird, sondern als etwas, das von ihm aus in den Menschen fortwirkt und sich wiederholt, so auch ἓν δικαίωμα. εἰς πάντας ἀνθρώπους bezeichnet nun auf beiden Seiten die Wirkung in alle Menschen hinein, wie V. 12, und dieselbe allgemeine Wirkung des Einen adamitischen Abfallswesens und des Einen Gerechtigkeitsgehaltes in Christo ist nach V. 12, wohin εἰς πάντας ἀνθρώπους weist, eine organische (vgl. die Erklärung von V. 12). Die Gnade wirkt objectiv in alle Menschen hinein als in Christo effectuirte Weltversöhnung, welche die göttliche Weltregierung bestimmt, ein Welt-Evangelium, ein künftiges Weltreich Christi und eine allgemeine Todten-Erweckung hervorbringt; dies Alles auf das Eine δικαίωμα hin, gleichwie die Sünde als in Adam effectiv gewordene Welt-Sünde und Welt-Tod wirkt. Es sind also die beiderseitigen Reiche und Reichszustände neben einander gestellt mit ihren Endpunkten. Uebrigens εἰς κατάκριμα und εἰς δικαίωσιν ζωῆς, das aus V. 16 genommen ist, bezeichnet nicht eine allgemeine factische Wirkung; es heißt ja nicht δι' ἑνὸς παραπτώματος κατάκριμα εἰς πάντας ἀνθρώπους und umgekehrt, sondern nach

εἰς πάντας ἀνθρώπους wird dem in alle Menschen Einwirkenden eben mit *εἰς* das Richtungsobject beigefügt, der Directions- und Zielpunkt. So hatten wir *εἰς* auch V. 16 im Gegensatz zu dem *ἐκ*, dem Ausgangspunkt. *εἰς κατάκριμα* und *εἰς δικαίωσιν* bezeichnet also die Richtung, auf welche die Sünden- und die Gnadenpotenz hinwirkt in der Allheit: das Eine, das durch das *παράπτωμα* in die Menschheit sich Vorbereitende, wirkt in der Richtung auf *κατάκριμα* hin, d. h. die Sache einfach mit des Herrn Worten ausgedrückt: es ist der Weg, der zur *ἀπώλεια* führt; das Andere, das durch das *δικαίωμα* in die Menschheit sich Verbreitende (das Evangelium mit seinem Lebens-Samen und die ihm sich anschließende göttliche Weltregierung mit ihrer Gnadenmacht) wirkt in der Richtung auf *δικαίωσις ζωῆς* hin; es ist der Weg, der rechtlich ins Leben führt. Es liegt also in *εἰς κατάκριμα* und *εἰς δικαίωσιν ζωῆς* zwar nicht der bloß ideale Zweck, die Bestimmung, sondern die von dem einmaligen Ausgangspunkt aus schon wirksame Richtung. Jedoch liegt darin nicht das wirklich bei Allen eintretende Ziel, das Ergebniß, weil dies beiderseits (wie V. 19 durch seine Zerlegung der *πάντες* in zwei Theile mit *γάρ* erläutert) von einer persönlich ethischen Gestaltung abhängt, von *ἁμαρτωλοί* oder *δίκαιοι καθίστασθαι*, analog der ethischen Beschaffenheit der Urheber: der *παρακοή* des Einen und der *ὑπακοή* des Andern. Danach vertheilt sich auf die beiderseitigen Mengen als reelles End-Resultat entweder das *κατάκριμα*, die volle rechtliche Lebens-Entziehung, die *ἀπώλεια*, oder die *δικαίωσις ζωῆς*, die volle rechtliche Lebens-Zutheilung, die *ζωὴ αἰώνιος*. 2, 5—10.

und es erklärt, wie von dies
gegebenen Charakter entsprech
geht. — Die aus V. 18 si
ist die so entgegengesetzte Wi
und des Einen Gerechtigkei
γάρ erklärende Antwort ist:
gegen Gott stattfindet; bei
in jenem wurzelt bei Adam
bei Christus sein δικαίωμ
concentrirt sich eben darin, d
das bisher in παράπτωμα u
verhältniß in Betracht kam,
Gesetzesbegriff, etwas Tiefere
liche Willensstellung Beider

---

*) Der gerechte Knecht wird J
aber nicht Alle, nämlich die Vielen,

fort und fort die δωρεὰ τῆς δικα
und so dem Einen sich gleich gestal
haben nicht Alle seine παράβασις

einerseits findet sich ὑπακοή, gläubig ergebene Vollziehung desselben, was eben die Gerechtigkeit vermittelt (6, 16); andrerseits παρακοή, ungläubige Verleugnung dieser Stellung, was das παράπτωμα vermittelt. Vgl. Lehrwissenschaft S. 469 ff. 2. Aufl. S. 435 ff.

In den Urhebern der beiden Entwicklungsreihen tritt also an die Spitze gerade das sittlich habituelle Verhalten ihrer Person in seiner centralsten Form, dem göttlichen Willen gegenüber. Danach muß auch bei den zugehörigen Personen das sittliche Resultat bezeichnet sein, das Habituelle in dem durch die Urheber vermittelten Prädicat ἁμαρτωλοί und δίκαιοι, wie das auch in dem herrschenden Sprachgebrauch liegt. An den Ungehorsam oder an die persönliche Haltung des Einen Hauptes gegenüber dem göttlichen Willen reiht sich eine Sünderlinie im realsten Sinn mit demselben persönlichen Sündencharakter; ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί entspricht den πολλὰ παραπτώματα V. 16, es sind die ἁμαρτήσαντες ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ V. 14, was eben die gesetzliche Zurechnung bedingt, den gerichtlichen Tod (nicht den bloß kosmischen), das κρῖμα und κατάκριμα. Nur ist durch ἁμαρτωλοί eben das habituell gewordene ἁμαρτάνειν premirt, nicht das bloße ἥμαρτον, das von den πάντες gilt V. 12. Ebenso an die persönliche Haltung des anderen Hauptes, an seinen Gehorsam, reiht sich gleich real eine Linie von Gerechten im Gegensatz zu den Sündern, also mit persönlicher Gerechtigkeit (wie die ἁμαρτωλοί mit persönlicher Sünde): dies sind die πολλοί, in welche die Gnade mit ihrer Gerechtigkeits-Begabung ἐπερίσσευσεν (V. 15 und 17);

denn durch göttliche Gnadenthat, nicht durch eine richterliche Handlung, werden sie als Gerechte hingestellt. Vgl. Jes. 53, 11 f. Es ist also wieder willkürliche Zerreißung des Parallelismus, bei *ἁμαρτωλοί* einen realen Sündencharakter gelten zu lassen, und bei den *δίκαιοι* eine imputatio forensis anzunehmen; und sprachlich ist es eben so willkürlich, denn auch *καθιστάναι*, hinstellen, feststellen, bedeutet überall: wirklich zu etwas machen, und wo *καθίστασθαι* auch als dargestellt werden oder als erscheinen gefaßt werden kann, ist es immer das Erscheinen des wirklichen Seins, oder ist es das reale Einsetzen. Luk. 12, 14. 42. Tit. 1, 5. 2 Petri 1, 8. Jak. 3, 6. 4, 4. Ebr. 2, 7. 5, 1. 8, 3. (Vgl. weitere Ausführung bei Tholuck.) Hier, wo das Ziel, das V. 18 in dem *δικαίωμα εἰς δικαίωσιν ζωῆς* bezeichnet ist, begründet werden soll, befaßt *δίκαιοι κατασταθήσονται* die in den betreffenden Personen fortlaufende Ausbildung der Gerechtigkeit (daher Futur, vgl. zu *δικαιώσει* 3, 30) bis zu ihrem künftigen Abschluß, wo denn die Gerechten auch äußerlich als solche erscheinen und dargestellt werden; vgl. das analoge *παρίστημι* Eph. 5, 27 (er wird die Gemeinde herrlich und fleckenlos vor sich selbst hinstellen), 2 Kor. 11, 2, sachlich Röm. 8, 4. 29 f. Gal. 5, 5. 2 Tim. 4, 7 f. Ermöglicht ist diese reale Gerechtdarstellung durch die *ὑπακοή* Christi, aus der sich Eine wirksame Gerechtigkeitssubstanz, *ἓν δικαίωμα* bildete; subjectiv verwirklicht wird sie durch das *λαμβάνειν* der *χάρις καὶ δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης* (V. 17), durch persönliches *ὑπακούειν* (6, 17). So wird die *ὑπακοή* des Stifters eine organisatorische und constitutive Macht, welche die Personen zu Gerechten gestaltet, wie in umgekehrter

Weise die παρακοή des andern Stifters eine solche Macht geworden ist in denen, die ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ sündigen d. h. durch eigene παρακοή seinen Ungehorsam acceptiren und behalten.

V. 20. Uebersetzung: **„Gesetz aber trat noch daneben hinein, damit der Fall sich völlig entfalte. Wo aber die Sünde in voller Entfaltung stand, ergoß sich die Gnade überwiegend voll (21), damit, gleich wie die Sünde Reichsgewalt geübt hat im Tode, so auch die Gnade einst Reichsgewalt übe durch Gerechtigkeit in's ewige Leben hinein durch Jesum Christum unsren Herrn."**

Neben den beiden Mächten der Sünde und der Gnade weist hier nun der Apostel auch der dritten Macht, dem schon V. 13 berührten Gesetz, noch kurz seine Stellung und Bedeutung an. In dem artikellosen νόμος ist wieder der Gesetzesbegriff generalisirt, wobei aber seine prägnante Ausprägung im mosaischen Gesetz speciell vorausgesetzt ist. — *παρεισῆλθεν*) bezieht sich offenbar auf das: ἡ ἁμαρτία εἰσῆλθεν V. 12, ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ V. 13. Gesetz kam in die Welt, nachdem die Sünde schon als etwas Hineingekommenes bestand, und zwar kam es nicht so, daß es die Sünde beseitigte oder beseitigen sollte, sondern daß es neben die Sünde zu stehen kam. Vgl. παρεισφέρειν 2 Petri 2, 1. προσετέθη Gal. 3, 19. Das Zwischenhineinkommen zwischen Sünde und Gnade liegt allerdings logisch in der ganzen Darstellung, wenn schon nicht sprachlich im Wort παρεισῆλθεν. Aber eben durch diese Zwischenstellung des Gesetzes zwischen Sünde und Gnade ist auch der Zweck des Gesetzes, wie er zunächst mit ἵνα πλεονάσῃ κ. τ. λ. angegeben

nicht als ein Haupt-Factor
ein Zwischen-Factor, der den
Gebiete der Sünde vorzube
bedeutet (vgl. 2 Petri 1, 8
Vorhandenem in innerer T
sächliche Entfaltung und ins
fältigung zugleich (zur Sach
nicht das ist gesagt, daß das
tretung mehren und steigern s
wirklich ihrer inneren Natur
trieb nur die latente Krankheit
Sünde, die es antraf (V. 1
in ihrer ganzen Intensität her
faltung, daß sie sich eben in
der Gesetzesübertretung aufdeckt
verfallenen Schuldcharakter (i
Sünden-Entwicklung vgl. Le
2. Aufl. S. 294—302). —
gegenüber dem zwischen Adam

und Wirkung, es steht collectiv gemäß der abstracten Betrachtung der ganzen Entwicklungsreihe. Vgl. 11, 11 ff. Ja eben die Substantiva auf μα treten meist in der Bedeutung von abstracta auf (Winer § 16, 2). Fein ist dann wieder die folgende Wendung: οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, statt der Wiederholung von παράπτωμα, weil nämlich in der speciellen Sündenform, die sich dem Gesetz gegenüber entwickelt, in dem παράπτωμα eben die Sünde im Allgemeinen (ἁμαρτία V. 12 f.) ihre Steigerung erhält, in ihrem vollen Sündencharakter hervortrat als καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλός 7, 13 vgl. V. 9 und 11. — οὗ) bedeutet im N. Testament nie das zeitliche „wo" = „als", sondern nur das räumliche „wo": da wo (4, 15. 2 Kor. 3, 17) und so paßt es auch hier: „wo die Sünde ihre volle Entfaltung gewonnen hatte, da überwog die Gnade," nämlich die Gnade entfaltete sich wie die Sünde in dem gleichen Gebiet: im Kosmos; und zwar zuerst eben im specifischen Gesetzesgebiet (1, 16); von den Juden ist auch das Heil ausgegangen.

— ὑπερεπερίσσευσεν) ist nach der Bedeutung, die ὑπὲρ bei Paulus hat, nicht nur ein vergleichungsweises „Ueber" (das Uebertreffen), sondern zugleich ein superlatives, das Ueberschwängliche.

V. 21. ἁμαρτία) steht hier wieder generell, so daß es auch die besondere Form des παράπτωμα einschließt. Es werden Sünde und Gnade als βασιλεύειν, als Reich gegen Reich gestellt; aber nicht so, daß beide als nebeneinanderstehende geschichtliche Mächte gedacht sind, wie im Vorhergehenden, sondern an die Stelle des einen Reiches soll das andere treten: dem Sünden-Reich als Vergangenheit (ἐβασί-

λευσεν) folgt das Gnaden-Reich der Gerechtigkeit als ewig bleibende Zukunft: βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον. Letzteres correspondirt als objectives Königthum der Gnade dem subjectiven: ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν der δίκαιοι V. 17, welches Letztere das Erstere voraussetzt. Vgl. Winer VII. S. 72 f. — Bedeutsam ist noch die verschiedene Wendung, in welcher V. 21 das beiderseitige Verhältniß bestimmt, das Verhältniß des alten Sünden-Reiches zum Tode und das des neuen Gnaden-Reiches zum Leben. — *διὰ δικαιοσύνης*) gehört als wesentliche Ergänzung zum βασιλεύειν der Gnade, um dem βασιλεύειν der ἁμαρτία als voller Gegensatz zu entsprechen, wie εἰς ζωὴν αἰώνιον dem ἐν τῷ θανάτῳ gegenübersteht. Warum nun aber *ἐν τῷ θανάτῳ* und nicht εἰς τὸν θάνατον? Der Tod ist im ganzen Abschnitt als die unmittelbare organische Machtäußerung der Sünde gedacht; in ihm wirkt sie eben fort und fort als desorganisirende Macht und das nicht nur physisch, sondern auch sittlich und geistig (im ἀποθανεῖν V. 15). So ist der Tod das Element und das Vehikel der Sündenmacht, vgl. zu ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον V. 12. Der Sünde kann nun aber nicht die Gerechtigkeit unmittelbar als selbständige Macht gegenübergestellt werden, da es die Gnade ist, welche die Gerechtigkeit erst vermittelt; daher der Gegensatz: χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης. Die Gnade *gründet* ihr Lebensreich in der Welt durch ihr Eines δικαίωμα (V. 18) objectiv, subjectiv durch Begabung der Subjecte mit Gerechtigkeit (V. 15 und 17) und durch Ausbildung der Subjecte zu gerechten Persönlichkeiten in der Aehnlichkeit Christi V. 19. So wird sich auch in der Zu-

kunft, wenn das Sündenreich beseitigt ist, das Gnadenreich fortsetzen (βασιλεύσῃ) als ein durch Gerechtigkeit bestehendes bis ins ewige Leben hinein, also als ein ewiges Lebensreich der Gerechtigkeit statt dem ehemaligen Todesreich der Sünde. ζωὴ αἰώνιος steht ohne Artikel wie 6, 22. Matth. 25, 46. Joh. 4, 44. 1 Tim. 1, 16 u. s. w. Gerechtigkeit bleibt also für alle Zukunft im Gnadenreich das, was in den Subjecten ewiges Leben bedingt und vermittelt, daher βασιλεύσῃ διὰ δικ., und zwar bildet die Gerechtigkeit hier den Gegensatz zur ἁμαρτία als einer inhärenten sittlichen Beschaffenheit der Person, und so ist es die zur sittlichen Beschaffenheit gewordene Gerechtigkeits-Substanz der Gnade, wie dies außer V. 17 und 19 sogleich 6, 13 f. 18 und 20—22 deutlich zeigt. Endlich διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ subsumirt das Ganze des Nachsatzes unter Christi Mittlerschaft, und τοῦ κυρίου ἡμῶν unter das Glaubens-Verhältniß zu ihm.

Die Betrachtung geht über den bisherigen Zeitrahmen der Weltgeschichte, in welchen die beiden Mächte eingereiht waren, hinaus: der αἰὼν μέλλων wird gegenübergestellt dem αἰὼν ἐνεστώς als einem in der Zukunft beseitigten. Von dem βασιλεύειν der Sünde gilt dann: ἐβασίλευσεν; von der Gnade: sie soll und wird herrschen (βασιλεύσῃ) εἰς ζωὴν αἰών. Der Reichswechsel erfolgt natürlich auf dem Weltgebiet, denn κόσμος ist das vom Sündenreich occupirte und ihm von der Gnade zu entreißende Gebiet, um ihr Reich dann aufzurichten. Dieselbe Welt, die vorher ein im Todesbann liegendes Sündenreich war, wird einst ein von Gerechtigkeit durchdrungenes

Lebensreich. 2 Petri 3, 13. Dies ist eben der letzte Endzweck (ἵνα ist abhängig von ὑπερεπερίσσευσεν) der die Sünde weit überwiegenden Fülle und Kraft, womit die Gnade bereits in Wirksamkeit getreten ist. — Wie das zugeht, ist eben durch das Vergangene auseinandergesetzt: die Basis ist die dem Weltgebiet der Sünde einorganisirte Versöhnung in Christo (V. 8—14); daran reiht sich eine Gnaden-Entwicklung, die in Kraft der Einen Gerechtigkeits-Substanz Christi unter begabender Darbietung der Gerechtigkeit das Ziel einer rechtlichen Lebens-Zutheilung verfolgt (V. 15—19). So schließt die Gnade mit einem dies Alles zusammenfassenden Produkt ab: mit einem Weltreich der Gerechtigkeit und des Lebens an der Stelle des alten Weltreiches der Sünde und des Todes.*) Damit ist die gefallene Menschen-Natur und Welt nicht nur restituirt in den vorsündlichen Stand, in den Urstand der noch unentwickelten Unschuld, sondern constituirt in dem göttlich-gerechten Lebensstand. Da sind die, welche die Gnade in ihrer Gerechtigkeits-Fülle aufgenommen haben (V. 17), die dem neuen Stammvater verähnlichten Gerechten (V. 19) in souveränem Lebensbesitz (V. 17). Da finden auch Alle dem Guten beharrlich Nachringenden aus allen Völkern und Religionen ihren entsprechenden Antheil an der ewigen Lebens-Herrlichkeit (2, 7 und 10). Eben durch ihr sittliches Ringen mit dem Bösen, das ihre Natur und die Welt durchdringt, ließen sie die adamitische Naturverwandtschaft nicht sich gestalten zur geistigen Verwandtschaft (V. 14) und haben sich offen und

*) Vgl. d. Herausg. Schrift: das göttliche Reich als Weltreich.

zugänglich erhalten für die aus vielen Sünden rettende Begnadung und Begabung des neuen Stammvaters, für die Einprägung seiner Gerechtigkeit. Dagegen die ganze Menge derer, bei denen der Ungehorsam des ersten Stammvaters (V. 19) d. h. der bewußte und selbständige Bruch mit Gottes Willen und Gesetz zum habituellen Charakter sich verfestigt und praktisch sich ausgebildet hat, kurz die ἁμαρτωλοί (V. 19) verfallen ohne Unterschied der Religion dem κατάκριμα (V. 18), dem vollendeten Tod, der ἀπώλεια 2, 8 f. und 12. Dies ist das im kosmischen Tod bereits angebahnte gerichtliche Endresultat, welches der Sünde rechtlich bestimmt ist (daher κρῖμα εἰς κατάκριμα), nachdem sie von ihrer organischen Basis aus (V. 12) durch die sittlichen und gerichtlichen Gegensätze hindurch (V. 15 f.) und sogar dem περισσεύειν der Gnade gegenüber ihre Entwicklung verfolgt hat. Die Verurtheilten sind eben als solche ausgeschlossen aus der neuen Lebenswelt der Gerechtigkeit.

Cap. VI.

Ueber den Zusammenhang s. zu 1, 17 und Cap. 4*).

V. 1. Das τί οὖν ἐροῦμεν (3, 1 und 5. 4, 1. 7, 7. 8, 31. 9, 14) zeigt, daß das Folgende mit dem

*) Ergänzung aus einer früheren Redaction über den Zusammenhang. In der Centralstelle 3, 21 ff. war das göttliche Gerechtmachen dargelegt worden als Einheit eines juridischen und moralischen Aktes. Darauf hin waren dann im Bisherigen die Gläubigen betrachtet worden im Verhältniß zur Gnade als Empfangende, daher die Parallele mit Adam. Nun gilt es das ebenfalls im göttlichen Gerechtmachen begründete Selbst-Verhalten gegen die empfangene Gnade oder die Wiederspiegelung der göttlichen Gerechtigkeit in menschlicher Gerechtigkeit, das

Vorangegangenen in Connex gesetzt ist. Also zunächst das ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ ist, wie das weitere ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ zeigt, ein scheinbarer Schluß aus 5, 20 (ein ähnlicher 3, 5 ff. Ist das göttliche Gesetz selber nur ein Mittel für den Zweck, die Macht der Sünde zu entfalten, und dies eben dazu, damit an der vollen Macht der Sünde die Gnade ihren Reichthum zeige: sollen wir dann nicht eben für diesen Zweck in der Sünde verharren d. h. ihr zugethan bleiben, vgl. ἐπιμένειν 11, 22.

Was nun der Apostel im Weiteren als Factum entgegensetzt: Wir sind der Sünde erstorben, das alte Leben ist gelöst und die Gnade soll nun eben ihr wirkliches Uebergewicht auch ethisch durch Gerechtigkeit entfalten V. 2 ff.: das bezieht sich Alles auf die Subjecte, die bisher eben als Gerechtfertigte besprochen sind, ohne daß dazwischen von der Heiligung die Rede war, die man der Rechtfertigung erst nachfolgen läßt. Mit der Rechtfertigung muß also Alles das geschehen sein, was der Apostel hier bei den gerechtfertigten Subjecten voraussetzt. Das ist aber eine rein un-

---

δίκαιοι κατασταθήσονται V. 19, die χάρις διὰ δικαιοσύνης V. 21. Denn Cap. 6 behandelt das dem neuen Lebens-Verhältniß der Gerechtigkeit, der empfangenen Rechtfertigung entsprechende gerechte Verhalten als innerlich nothwendige Folge und eben darum auch als Pflicht; es führt die reale Möglichkeit und die sittliche Nothwendigkeit einer selbständigen Entwicklung der Gerechtigkeit aus, und zwar auf Grund und Kraft desselben Todes und Auferstehens Christi, dessen gläubige Aneignung (vgl. 4, 24 f.) eben die δικαίωσις vermittelt hat, den im Bisherigen besprochenen Gnaden-Empfang. Es handelt sich jetzt um den Gnaden-Gebrauch. Vgl. zu unsrem Cap. 2 Petri 1, 1—11, wo auch ausgeführt wird, wie auf die empfangene Verheißung und Gabe Gottes nun durch sittliche Selbst-Entwicklung die Erwählung fest zu machen sei.

begriffene und unerwiesene Voraussetzung, wenn man die vorausgegangene Lehre von der Rechtfertigung in der traditionellen Weise aufgefaßt hat, also nicht als dynamischen Gottesakt, wodurch der Tod Christi verinnerlicht ist, und den Glauben nicht als dasjenige, welches diesen innerlichen Akt vermittelt. Wer nur um eines fremden Verdienstes willen als Gerechter angesehen ist, während er von der Lebenskraft der Sünde noch nicht losgemacht ist, von dem kann nicht gesagt werden: er sei der Sünde gestorben, er steht vielmehr noch unter dem *βασιλεύειν* der Sünde; es gilt von ihm noch nicht, wie Kol. 1, 13 den Gnaden-Empfang beschreibt. —

Hier stehen wir also wieder vor Ideen, an denen es sich erproben muß, ob man die Gnade der Rechtfertigung in ihrem Lebens-Begriff versteht. Ohne diesen Lebens-Begriff sind die Ausdrücke nur moralische Formeln, und man begreift nicht, wie der Apostel so dringend auf solche Vordersätze den Schluß bauen kann, daß die Herrschaft der Sünde ein Ende hat; mit anderen Worten: für eine bloß moralische Pflicht-Forderung, der Sünde nicht mehr zu dienen, sondern der Gerechtigkeit, ist Alles viel zu äußerlich gehalten; oder, wenn man das nicht will, sind die Ausdrücke vom Apostel zu stark gewählt, — er beweist nicht den Fundamental-Satz, aus dem er schließt: wir sind der Sünde abgestorben. De Wette, auch Meyer, weiß nur auf das philosophische Sterben der Alten zu recurriren. Andere sagen, daß wir uns so anzusehen haben, als hätten wir selbst gelitten, was Christus litt. Philippi weiß wohl dabei zu sagen: die Sündenvergebung ist zugleich der Sünden Tod. Aber

wie das? „Nur die vergebene Sünde wird gehaßt, die unvergebene geliebt." Aber abgesehen davon, daß eben davon im Vorhergehenden, wohin τί οὖν ἐροῦμεν V. 1 weist, nirgends die Rede war und überhaupt nirgends davon die Rede ist; so soll also auf solchem natürlich-psychologischem Wege der christliche Lebens-Umschwung erklärt sein, den man doch wieder als ein Wunder der Gnade preist. Zu was werden dann auf eine solche psychologische Erklärung hin Philippi's weitere volltönende Worte: Taufe sei Wiedergeburt, die Beziehung zu Christus die der innigsten Gemeinschaft! Vergebung von Sünden hat auch das A. Testament genug, und wenn daraus der Sünden-Haß kommt, mit dem man der Sünde abstirbt, so hätte auch das A. Testament zu sagen: wir sind der Sünde erstorben, sind wiedergeboren u. dgl., — es sagt dies aber nie und kann es nicht sagen. Auch bei Tholuck kommt es, so tief die Worte lauten, dem Sinn nach nur darauf hinaus: in der Einheit mit dem zweiten Adam sei der Antrieb zu einem ethischen Mitsterben und Mitleben gegeben.

Die Vermittlungen für die Ausführung des Apostels müssen vermöge des syllogistischen τί οὖν ἐροῦμεν eben nicht in Einschiebseln, sondern im Vorangegangenen liegen: aus dem unverstümmelten paulinischen Begriff des Glaubens und der Rechtfertigung, wovon allein bisher die Rede war, müssen sich die Folgerungen ergeben. Nach ihm bringt der Glaube aus dem Todes-Verband der Sünde in den Lebens-Verband mit Christus, und dies nicht indirect durch eine bloße subjective Liebe, die aus der Sündenvergebung sich ableitet, sondern direct durch die positiv begabende Gnade oder durch

die Selbst-Mittheilung auf Seiten Gottes in Christo und durch die Aneignung seiner Gabe auf Seiten des Glaubens 5, 15 und 17. Die Gerechtfertigten des Apostels sind durch den Glauben in die Gnade eingegangen und besitzen sie (5, 1 f.); sie haben (5, 5) den heiligen Geist der Liebe Gottes, den Geist der Gnade als wirkliche Gabe, als Leben im Herzen; die Gerechtigkeit Gottes in dem gestorbenen und auferweckten Christus ist in sie eingegangen mit ihrer sühnenden und erlösenden Kraft (3, 22. 24 f. vgl. 4, 25) d. h. also: Tod und Auferstehung Christi ist in ihnen eine innerliche Kraft geworden (vgl. zu 4, 25 das dort Bemerkte und 8, 10).

Bei Solchen also, sagt er, ist in Beziehung auf die Sünde bereits ein Absterben vorangegangen, und darauf hin sagt er V. 2: wie werden wir als Solche (οἵτινες) in ihr noch leben? Ueber ἀποθανεῖν als sittlich vermittelten und sittlich wirksamen Akt s. die Erklärung zu 5, 15 und vgl. Kol. 2, 20. Zwischen den Gerechtfertigten und der Sünde ist also eine Lebens-Scheidung vollzogen durch Sterben. Wie das? Dies Sterben knüpft der Apostel im Folgenden V. 3—10 an das Sterben Christi an; aber wie? weder an eine bloße Zurechnung desselben, noch an eine bloße psychologische Beziehung dazu, an einen daraus nur gewonnenen ethischen Haß oder Antrieb, sondern:

1. V. 8 „mit Christo sind wir abgestorben, nämlich V. 10 der Sünde.“ Es ist also der Tod Christi nicht abstract nur als historisches Factum gefaßt, als äußerer Gegenstand der Reflexion, sondern concret wird der Tod in die Person des gestorbenen Christus gefaßt, und mit

dem realen Sterben Christi wird das erfolgte Sterben der gerechtfertigten Subjecte verbunden. Letzteres muß also mit jenem ein gleichartig reales Sterben sein, daher V. 5: ὁμοίωμα τοῦ θανάτου αὐτοῦ. Hierbei ist nicht zu übersehen, daß das Sterben Christi und so auch das Mitsterben nicht als physisches gefaßt ist, sondern eben in seiner Beziehung zur Sünde (V. 10: τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν), also als ein geistig vermittelter ethischer Prozeß. In diesem aber vollzieht sich das Sterben nicht nur als Gefühl oder als moralischer Entschluß, sondern eben als Gegensatz zum ζῆν τῇ ἁμαρτίᾳ, als eine reale Auflösung des persönlichen Lebens-Verbandes mit der Sünde. Dies ist nun bei den Gerechtfertigten

2. dadurch vermittelt worden (V. 3—8), daß bei ihnen durch die Taufe eine Verpflanzung in Christus und dadurch in den Tod desselben stattgefunden hat. — σύμφυτος V. 5 (von συμφύω, zusammenwachsen zusammengewachsen) verwachsen, kann aber auch heißen: mitgepflanzt, da es abgekürzt sein kann aus συμφύτευτος. Das συν geht auf Christus, wie V. 4 συνετάφημεν αὐτῷ κ. τ. λ. zeigt: wir sind mit ihm zusammengepflanzt worden in der Gleichartigkeit seines Todes. Es hebt jedenfalls heraus den organischen Nexus, die Verwachsung mit Christus, somit reale Wesens-Verschlungenheit. Diese nun bildet sich nicht erst durch das Sterben mit Christus, sondern das ist die Folge. Daher kann der Dativ τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου nicht als Dativ instrumentalis mit σύμφυτος verbunden werden. Der Apostel hat bereits solche vor sich, die durch den Glauben Christo einverleibt sind, und eben auf

dieser bestehenden Lebens-Verschlungenheit mit Christus im Glauben beruht es, daß die Gläubigen in der gleichen Form des Todes mit Christus verwachsen oder zusammengepflanzt worden sind. *τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου* ist vielmehr Modalbestimmung zu *σύμφυτοι γεγόναμεν*, welcher dann die Auferstehung sich anreiht: *καὶ τῆς ἀναστάσεως ὁμοιώματι ἐσόμεθα σύμφυτοι*; dies ist die entgegengesetzte Modalbestimmung, daher *ἀλλὰ* (Hartung S. 40): Sind wir mit Christus zusammengepflanzt worden oder verwachsen in gleicher Form seines Todes, so werden wir dagegen dies auch sein in der Gleichartigkeit der Auferstehung. Ist das Erste factische Wahrheit bei uns, so wird es auch das Zweite für immer sein, weil das Eine wie das Andere auf der Einverleibtheit in Christo beruht, auf dem *σὺν Χριστῷ*, dessen Lebenskraft eben im Mitsterben mit ihm Leben schafft. Das Futurum *ἐσόμεθα* premirt das Zusammengepflanztsein nicht als etwas, das bei dem Apostel und seinen Lesern erst künftig anfangen werde, sondern als etwas Fortdauerndes und sich Fortentwickelndes V. 13; V. 5 begründet ja mit *γάρ* eben das ethische *περιπατήσωμεν ἐν καινότητι ζωῆς* (V. 4) im Gegensatz zu *πῶς ἔτι ἐν ἁμαρτίᾳ ζήσομεν* (V. 2), daher auch sogleich V. 6 die ethische Anwendung folgt. Allerdings aber gehört zur ganzen Fort-Entwicklung der Gleichartigkeit mit Christi Auferstehung consequent auch die künftige Leibes-Auferstehung, die aber selbst durch die ethische Geistes-Verwandtschaft mit Christus bedingt ist. 8, 11—13. So premirt nun auch V. 6 mit *τοῦτο γινώσκοντες* für die christliche Anerkennung den moralischen Zweck, wie er zunächst in der Todesgemeinschaft mit Christus liegt. Also

a) eine organisch-reale Versetzung in Christum, eine Wesens-Einigung ist durch die Taufe vorgegangen, so daß demnach Christi Tod wie Christi Leben als eine selbständige Potenz, als Kraft in den ihm eingepflanzten Menschen wirksam ist; vgl. V. 11 *νεκρούς* und *ζῶντας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. *εἰς τὸν θάνατον ἐβαπτίσθημεν* V. 3 ist eben vermöge des erklärenden *συνετάφημεν αὐτῷ* V. 4, *σύμφυτοι γεγόναμεν* V. 5 so viel als: in den Tod hinein und nicht bloß auf Jesu Tod, wie auch *βαπτίζειν* ein Eintauchen und Untertauchen in Etwas bezeichnet. Hiernach kommt bei den Gerechtfertigten das Sterben Christi nicht als ein bloß äußerlicher Akt eines ihnen äußerlichen Subjectes in Betracht, der ihnen zugerechnet wird; sondern im innerlichen Person-Leben der Gläubigen selbst ist er wirksam geworden als *δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν*, als dynamischer Rechtsakt Gottes wider die Sünde und für den Sünder (5, 8), als Scheidungs-Akt von der Sünde und Einigungs-Akt mit Gott (V. 10). Da wird die Sünde ihrer Lebens-Energie beraubt, wie in uns die Lust daran getödtet wird. Gal. 5, 24. Diese tödtende, das sündige Lebens-Band lösende Potenz kann aber nicht der Glaube für sich sein als psychologische Selbstthätigkeit des Menschen in der Kraft des Vertrauens oder der Liebe, was die protestantische Lehre mit Recht bei der Lehre von der Rechtfertigung dogmatisch betont, dann aber inconsequenter Weise auf dem ethischen Gebiet, wie Philippi mit seiner Liebes-Erklärung, zurücknimmt. Alle Wirkungskraft des Glaubens in der Gemeinschaft und Aehnlichkeit mit Christus, auch sein Wirksamwerden in der Liebe, kommt ihm von seinem angeeigneten Inhalt zu, indem dieser selbständige *δύναμις θεοῦ* ist; daher

dasjenige Wirken des Glaubens, welches in die Gemeinschaft Christi und in ihre Kraft erst hineinführen soll, nur ein *μετανοεῖν* und *λαμβάνειν* ist, ein *ἀκούειν* und *ὑπακούειν* mit seinen sittlichen Aeußerungen, aber noch nicht die Kraft hat, Christum so zu lieben, daß der Mensch der Sünde abzusterben und *ἐν καινότητι ζωῆς* zu wandeln vermöchte.

b) Die Taufe, die hier als Einverleibung in Christi Tod (V. 3 mit 5) gefaßt ist, ist im biblischen Begriff weder ein bloßer Verpflichtungsakt (de Wette), noch aber ist es ein rein objectiver Gnaden-Akt ohne bewußte und selbständige Vermittlung von Seiten des Subjects — nicht Eine solche Taufe wird im N. Testament ausdrücklich erwähnt —, sondern die biblische Taufe ist ein objectiv-subjectiver Akt. Sie hat zur Voraussetzung das Hören des Evangeliums mit einem den Sinn ändernden Glauben, also ein ethisch-geistiges Verhalten des Subjects, woraufhin des Menschen Glaube und Gottes Gnade in der Taufe einen realen Bund eingehen. So redet die Schrift überall von der Taufe, wo sie sich näher darüber ausspricht, vgl. Mark. 16, 15 f. Act. 2, 38. Gal. 3, 26 f. Eph. 1, 13. 5, 26 und 30. Tit. 3, 5. Vgl. Ethik I. S. 330 ff. Auf den christlichen Glauben hin erfolgt die Taufe als eine Geistestaufe (1 Kor. 12, 13. Tit. 3, 5), und indem sie dies ist, erfolgt eine Wesens-Aneignung Christi (Gal. 3, 27); denn Christi eigenes Wesen liegt im Geist (2 Kor. 3, 17) und die Geistes-Mittheilungen sind Christi Wesen entnommen. Joh. 16, 14. Mit der Geistestaufe ist also der substantielle Christus principiell innerlich geworden (Gal. 2, 20), und damit erst ist die Kraft in den Menschen verpflanzt,

das Sterben mit Christus wie das Leben mit ihm nun auch anzufangen und fortzusetzen im Ernst der Wahrheit. Phil. 3, 10. Gal. 2, 19. 5, 24, vgl. dazu über den Ausdruck: οἱ τοῦ Χριστοῦ Röm. 8, 9*). Das in der Geistestaufe real verinnerlichte Christus-Leben bethätigt und entwickelt sich nun im Menschen abbildlich in derselben Ordnung und in denselben Hauptmomenten, die sich in Christi Person darstellen. Diese sind V. 2—4: Sterben mit dem Begrabenwerden und Auferstehung mit der neuen Lebens-Entwicklung, vgl. Eph. 2, 5 ff. Kol. 2, 12 f.

In V. 4 wird in dem οὕτως καὶ ἡμεῖς das vorangehende: ὥσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν resumirt, also: gleichwie Christus auferstanden ist, in gleicher Weise d. h. als Auferstandene werden auch wir in Neuheit des Lebens fortwandeln. Indem denn diese ganze Entwicklung, die des Sterbens und der Auferstehung, eine reale Vereinigung mit Christus zur Voraussetzung hat vermöge der Geistes-Einpflanzung: geht Sterben und Auferstehen nicht vor sich durch symbolische Aehnlichkeit oder durch bloß psychologische Motive, sondern es ist die dynamische Entfaltung des Christus für uns, des für uns Gekreuzigten und Auferstandenen als Christus in uns, wie er selbst sagt Joh. 12, 32, er ziehe die Seinen nach sich, wenn er erhöht sei, also wenn er mit der Kraft aus der Höhe d. h. mit dem Geist in den Seinen wirksam werde. Die Zugkraft aber geht von ihm aus und zwar nicht

*) Christi geistiges Leben muß in mir sein, damit ich der Sünde sterben kann, das alte Leben mit seinem natürlichen Geist vermag das nicht.

als bloß moralische, sondern als höherer dynamischer Lebenszug, und auf Grund dieses Zuges ist es eben Lebensgesetz für jeden seiner Diener, ihm nachzufolgen ins Sterben des Eigen-Lebens und eben dadurch in die fortschreitende Lebens-Entwicklung nach oben. Joh. 12, 25 f. Dabei ist es allerdings kein bloßer Natur-Prozeß, sondern ein Geistes-Prozeß, bedingt durch stetige und wachsende Glaubens-Verbindung mit dem durch Sterben und Auferstehung erhöhten Christus, also ein sittlich bedingter und sittlich wirksamer Prozeß. Es bildet sich in der treuen Glaubensgemeinschaft mit Christus nämlich ein neues sittliches Princip im Menschen, ein Sinn gleich dem Sinn Christi (1 Kor. 2, 16. Phil. 2, 5 ff.), und die Centralrichtung dieses Sinnes ist: auch dem Kreuzestod das Eigenleben zu unterwerfen, dies eben in der Kraft, die Gott wirkt, in der von ihm gewirkten Willenskraft und Thatkraft. Phil. 2, 13. 1 Petri 4, 1.

V. 4. *συνετάφημεν* (vgl. Kol. 2, 12) bezeichnet im Unterschied vom Sterben den fortschreitenden Auflösungsprozeß. Der Sünden-Leib, von dem sich im geistigen Sterben die Seele bereits abgewendet hat, dem sich das freie Ich bereits entwunden hat, wird und bleibt nun dem fortschreitenden Zerstörungsprozeß übergeben. Es ist hier also eine positive Wendung: Es ist nicht bloß von keinem Haftenbleiben in der Sünde mehr die Rede, vielmehr (*συνετάφημεν, ἵνα — ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν*) die Entfaltung eines neuen Lebens ist der Zweck des Begräbnisses. Dieses neue Leben wird vermittelt durch dieselbe Ursache, durch welche die Auferstehung Christi vermittelt ist: *διὰ τῆς*

δόξης τοῦ πατρός. Dieses, zu *ἠγέρθη Χριστός* gehörig, ist in dem *οὕτως καὶ ἡμεῖς* aufgenommen. Die *δόξα*, die das Leben im vollkommensten Begriff involvirt, ist hier nicht als eine ruhende Eigenschaft gedacht, sondern in ihrer energischen Wirksamkeit, daher Eph. 1, 19. Kol. 2, 12 *ἐνέργεια*. Die göttliche Lebens-Energie des Vaters ist also auch bei den Nachfolgern Christi die Bildungs-Ursache der *καινότης ζωῆς*, welche gegenüber dem *ἐπιμένειν τῇ ἁμαρτίᾳ* und dem bisherigen *θάνατος* die Grundlage des *περιπατεῖν*, der selbständigen Entfaltung dieses neuen Lebens bildet.

V. 5. begründet (*γάρ*) diese mit dem Sterben gesetzte neue Lebens-Entfaltung durch den organischen Zusammenhang zwischen Christus und den Gläubigen. Im Uebrigen ist V. 5 oben behandelt worden. S. S. 462 ff.

V. 6 premirt, anknüpfend an die christliche Erfahrung, den moralischen Zweck, den eben die Todes-Gemeinschaft mit Christus involvirt. Die Sünde wird in ihrer innersten Verwachsung mit dem Ich, dem *παλαιὸς ἄνθρωπος*, der Abtödtung unterworfen, so daß von dem Fortleben in ihr (V. 2) nicht mehr die Rede sein kann. Der alte Mensch (vgl. Eph. 4, 22 ff. Kol. 3, 9 f.) ist der Mensch, wie er aus der vorchristlichen, aus der natürlichen Lebens-Entwicklung sich gebildet hat, die alte Persönlichkeit, die 7, 14 ff. definirt ist als ein durch die sarkische Leibes-Natur von der Sünde beherrschtes Ich*). — *συνεσταυρώθη* (Gal. 5, 24) heißt

*) Daher die Verbindung der Kreuzigung des alten Menschen mit *ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας*. Beim natürlichen Sterben erfolgt ein *καταργεῖν* des Leibes, indem die Seele, das Selbst des Menschen, vom Leibe sich ablöst, dieser wird ihr entäußert. So nun, wo der Kreuzigungstod Christi innerlich am alten Menschen vollzogen wird,

nicht: er wurde mitgetödtet, ausgerottet. Das Kreuzigen ist nur ein Mittel zum Tödten, und zwar allerdings ein gewaltthätiges, schmerzliches, aber zugleich ein richterliches; das Gekreuzigtwerden ist ein Missethäter-Leiden. Gal. 3, 13. Also, sagt Paulus: diese unsre alte Sünden-Persönlichkeit wurde in der Glaubens-Einigung mit Christus überwältigt und niedergebannt, damit derselben ihr verdientes Recht widerfahre. Die Folge und Tendenz, noch nicht das schon Erreichte, ist ἵνα καταργηθῇ κ. τ. λ., „damit der Sünden-Leib außer Wirksamkeit gesetzt werde." — τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας) ist hier nicht tropisch (Philippi: Gesammtheit der Sünde, Masse der Sünde als gegliederter Organismus) zu nehmen (vgl. V. 12), sondern es ist der eigentliche Leib, aber sofern er seit dem Fall Sitz der Sünde ist, organische Basis und Werkstätte derselben und ihrer Sollicitationen (V. 12), sofern er also σάρξ ist (7, 17 f. 23); daher auch Kol. 2, 11 statt τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας — τὸ σῶμα τῆς σαρκός. — καταργεῖν) ist namentlich hier, wo es sich um den geistigen Todes-Prozeß im Leibe handelt, wieder nicht die Vernichtung der Substanz, der Existenz, nicht die Zerstörung, so wenig als „Begraben und Kreuzigung" die

löst sich die Seele ab nicht vom Leibe überhaupt, sondern vom Leib als σῶμα τῆς ἁμαρτίας d. h. (wie V. 12 f. die einfache Erklärung giebt) von dem Leib, sofern er der Sünde angehört, ihr dienstbar ist (Kol. 2, 11 σῶμα τῆς σαρκός). Es sind also nicht nur einzelne Verleugnungen sinnlicher Genüsse u. s. w., sondern Sterben ist ein radicaler Akt, wo die Axt an die Wurzel gelegt wird, an den Seelenverband mit dem einverleibten Sündenleben, an das sarkische Selbst des Menschen. Diese Leibes-Entäußerung in der Kreuzigung des alten Menschen hat eben den Zweck, daß das sündige Leibesleben auch außer Wirksamkeit gesetzt werde (καταργεῖσθαι).

physischen Akte sind, sondern es ist die Aufhebung der Kraft und Wirksamkeit des Sündenleibes, und zwar nicht der physischen Leibes-Kraft und -Wirksamkeit für sich, sondern sofern der Leib eben Werkzeug der Sünde ist, *σῶμα τῆς ἁμαρτίας*. Vgl. über die Bedeutung „außer Wirksamkeit setzen" Luk. 13, 7. Röm. 3, 21. Gal. 5, 11. Das *καταργεῖσθαι* des Sündenleibes vollzieht sich (V. 13), indem die die Wirksamkeit vermittelnden Leibesglieder der dienstlichen Verwendung für die Sünde entzogen werden; es ist ein *τὰς πράξεις θανατοῦν* 8, 13. Das *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* ist noch da, weder der Leib, noch sein Lebenszusammenhang mit der Sünde, das sarkische Leben, ist ausgerottet, so lange die Angehörigen Christi in der *σάρξ* sind; aber seine Activität wird gebunden und niedergehalten durch Kreuzigung, nachdem der fleischliche Seelenverband gelöst ist, dadurch daß der geistige Seelenverband mit Christus an die Stelle getreten ist.

Indem so von innen heraus durch die Seelenverbundenheit mit Christus als Gekreuzigtem die Sünden-Affectionen des Leibes außer Kraft gesetzt werden, tritt als beabsichtigte Wirkung ein: *τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ*: daß das persönliche Abhängigkeitsverhältniß zur Sünde sich löst, daß sie ihren Herrschaftszwang verliert. Die weitere Ausführung der verschiedenen Akte s. Ethik § 9: „Die Verähnlichung mit Christus." II. S. 13 ff.

V. 7 ist dem Context nach nicht ein schlechthin allgemeiner Satz d. h. ein von allen Menschen geltender, sondern aus dem bisher behandelten Begriff des gläubigen Sterbens mit Christus wird für dieses das *δεδικαίωται* abgeleitet: eben der so Gestorbene, wie bisher besprochen ist,

d. h. der in der eingepflanzten Kraft und Aehnlichkeit des Kreuzestodes Christi Gestorbene ist damit rechtlich geschieden von der Sünde, nur da ist die Rechtfertigung Wahrheit, nicht aber da, wo man noch das Beharren in der Sünde (V. 1), das Leben darin für möglich hält. Vielmehr, wo das geistige ἀποθανεῖν in der Seele noch nicht eingetreten ist, wo die Sünde noch seelisches Lebensprincip ist, da ist dies ein Zeichen, daß der Mensch noch nicht rechtlich abgelöst ist von der Sünde; er ist der Gewalt des Sündenleibes noch preisgegeben, ist im δουλεύειν und steht noch unter dem göttlichen κρῖμα, so daß er weder des Schuldbewußtseins los wird, noch des Fortlebens in der Sünde: er bleibt unter der Sünde und so auch unter dem Gesetz, statt daß er unter der Gnade zu sein wähnen dürfte. V. 14 vgl. Gal. 2, 19.

Also die Aneignung des Todes Christi premirt der Apostel als Vermittlung der realen δικαίωσις, der rechtlich wirksamen Erlösung; dies um eben die Nothwendigkeit der sittlichen Leibesbehandlung, die er V. 6 nur berührt hat und V. 12 f. ausführt, zu begründen gegen den Schluß von V. 1: beim Beharren in der Sünde dürfe man sich doch sicher unter der Gnade wähnen und sich verstärkte Gnaden-Erweise versprechen; ohne daß wir den Lebensverband mit Christus zur Kreuzigung des alten Menschen wirksam werden lassen, werde dennoch die Gnade ihr Vergeben und Geben über uns ausschütten, ja, um ihren Zweck zu erreichen, immer mehr thun (πλεονάζειν V. 1).

In δεδικαίωται ἀπό liegt sonach weder bloßes Lossprechen, noch bloßes Befreien: Letzteres nicht, denn δικαιοῦν involvirt immer eine Rechtswirkung; aber auch bloßes Los-

sprechen nicht, denn vorher und nachher ist die Sünde als sittliche Macht betrachtet, deren Lebensverband mit dem Menschen in der Rechtfertigung gelöst ist durch die Gnade (V. 2 und 18). *ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας* weist eben gegenüber der Sünde auf die Scheidung hin, die als innere Nothwendigkeit bei den mit Christus Verbundenen V. 2—6 betont ist: Es ist also eine rechtliche, aber reale Scheidung (vgl. zu *δικαιοῦσθαι* mit *ἀπό* Act. 13, 38 f.); eben in dem *ἀποθανεῖν* des *σύμφυτος* ist die Sühnkraft und Erlösungskraft des eingepflanzten Todes Christi zu ihrem Recht gekommen*).

V. 8. An diese rechtliche Lösung des ethischen Sündenbannes schließt nun V. 8—10 die Lösung des Todesbannes an. Der Parallelismus mit V. 5—7 ist unverkennbar: Unser *εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ* V. 8 entspricht dem dortigen *εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ* V. 5; unser *συνζήσομεν* dem dortigen *τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα*, und wie der Apostel dann dort V. 6 anschließt: *γινώσκοντες*, so hier V. 9 *εἰδότες*; wie er dort angelangt ist bei dem *μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ* V. 6, so endet er hier mit *θάνατος οὐκέτι κυριεύει*, und wie dem *μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς* der 7. V. als Erklärung sich anschließt, so dem *θάνατος οὐκέτι κυριεύει* schließt sich V. 10 als Erklärung an. Es enthält aber V. 8—10 eine Steigerung: V. 5—7 hebt der Apostel die Verpflanztheit in

---

*) In der gläubigen Verinnerlichung des Todes Christi wird sowohl die Naturkraft der Sünde, die Fleischlichkeit, gebrochen, die dem Gesetz seine Kraft nimmt (8, 3 f. 13), als auch das Schuldbewußtsein gelöst, womit die Sünde das freudige Vertrauen zu Gott und damit die moralische Kraft niederdrückt, 8, 33. 1 Joh. 3, 21.

den Tod Christi, das Gestorbensein mit ihm in der Art hervor, daß damit die Brechung der Sünden-Herrschaft erfolgt; hier V. 8—10 das Gestorbensein mit Christus in der Art, daß damit die Herrschaft des Todes gebrochen ist; ebenso dort V. 5 die Auferstehung als das, womit das neue Leben anfängt, hier in dem *συνζήσομεν αὐτῷ* V. 8 das neue Leben selbst in seinem beständigen Fortgang. Der Unterschied ist also der: V. 5 ist als Ergebniß des Verpflanztseins in Christi Tod die Auferstehung d. h. die principielle Kraft-Entfaltung des neuen Lebens in den Sündenleib hinein namhaft gemacht, wovon (V. 6) die nächste Folge ist, daß wir nicht mehr knechten der Sünde: also die Lösung des sittlichen Naturbannes der Sünde. Hier V. 8 ff. heißt es: auch die Lösung vom Todesbann der Sünde (*θάνατος οὐκέτι κυριεύει*) ist für die mit Christo der Sünde geistig Abgestorbenen so gewiß, als dasselbe bei Christo kraft seiner Auferstehung eingetreten ist. V. 9. Indem sie durch das *ἀποθανεῖν* in Christi Todes-Gemeinschaft *δικαιωθέντες* geworden sind (V. 7), sind sie eben damit jetzt und für ewig *ζῶντες τῷ θεῷ* in Christi Lebensgemeinschaft (V. 10 f.). Es hebt hier also der Apostel die ununterbrochene Fortentwicklung des in V. 5 erwähnten Auferstehungslebens als eine positive Lebens-Entwicklung in Gott hervor.

Wie dort (V. 5) in dem *ἐσόμεθα*, so ist auch hier in *συνζήσομεν αὐτῷ* das Leben mit Christus bei den mit ihn Gestorbenen nicht als etwas gedacht, das noch nicht da ist und erst kommen soll. Der Uebergang aus dem Tode in die Auferstehung setzt schon eine immanente Lebenskraft voraus und diese ist vorhanden, seitdem eben in der Geistes-Taufe

die Einverleibung in Christus erfolgt ist. Die Auferstehung ist die nächste Lebensäußerung dieser Kraft in den Sündenleib hinein, und die volle Fort-Entwicklung ist: *συνζήσομεν Χριστῷ*. — Wie dies zu nehmen ist, zeigt V. 9 f.

V. 9. Das hier obgleich unmittelbar von Christus Gesagte soll mit auf die Gläubigen als *σύμφυτοι* bezogen werden: es ist ein Mitleben mit Christus, das dem Leben Christi gleichartig ist, und zwar ist dies Leben nach seiner Qualität ein *ζῆν τῷ θεῷ*, ein Leben, das nicht mehr der Sünde und dem Tode, sondern Gott angehört und zwar in seiner ganzen Entwicklung (Futur. *συνζήσομεν*, wie V. 5 *ἐσόμεθα*), sonach bis dahin, wo es sich mit Christi Wiedererscheinung auch in's Aeußerliche umsetzt, in einem geistigen Leib. Kol. 3, 3 f. — der volle Gegensatz zum *θάνατος* und seinem *κυριεύειν*. So ist nun die Folgerung des 11. Verses: „erfasset euch als Gott lebend in Christo", sowie die Ermahnung V. 13 f.: „stellet euch selbst Gott zu Dienst als Lebendige," begründet bis hinaus zum *τέλος*, das V. 22 f. hervorhebt in der *ζωὴ αἰώνιος*.

Dieser Glaube (*πιστεύομεν* V. 8) an eine fortdauernde positive Lebensentwicklung in Christus für Gott beruht wieder beim Christen auf seiner im geistigen Mitsterben sich erprobenden Gemeinschaft mit Christus (*εἰ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ* V. 8), verbunden mit dem Bewußtsein (*εἰδότες* V. 9) von Christi ewiger Lebenskraft. Das *Χριστὸς — οὐκέτι ἀποθνήσκει* V. 9 betont der Apostel noch nachdrucksvoll durch den weiteren Satz: *θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει*. Daß der Apostel *κυριεύειν* wählt, nicht wie bisher *βασιλεύειν*, ist hier absichtlich mit Anspielung auf den

Titel *κύριος*, um eben den inneren Widerspruch der Todesherrschaft mit Christus und Christus-Wesen desto mehr hervorzuheben. Ueber Christus ist der Tod nicht Herr (*οὐκέτι κυριεύει*), da er als Christus selber der *κύριος* ist. Ebenso liegt auch darin, daß das Sterben des Christen, dem der Leib noch verfällt, nicht zu einer Herrschaft des Todes ausschlägt. V. 10.

V. 10. Denn sein ganzes Erstorbensein ist ein einmaliges Erstorbensein für die Sünde, sein ganzes Leben ein Leben für Gott. Hier muß das *ἀπέθανε* nicht als einfaches *ἔθανε* genommen werden; denn der Apostel hat immer bei *ἀπέθανε* die Beziehung auf ein bestimmtes Object im Auge, von dem der Sterbende losgerissen wird im Todesakt, mit welchem durch das Sterben die Lebensgemeinschaft aufgehoben wird, und so sagt hier der Apostel, daß das Sterben Christi, sofern darin eine Lebens-Auflösung vorgieng, eben die Sünde zum Object hatte, in allen ihren Beziehungen. Das *ὅ* als Objects-Accusativ hebt die Totalität der Beziehungen hervor. Vgl. Gal. 2, 20. In allen Beziehungen hat der Tod Christi die Sünde der *σάρξ* zum Object und ist eben ein Scheidungs-Akt, wonach ein für alle Mal zwischen der Sünde und Christus, also auch denen, die Christi sind, ein *ἀπό*, eine Getrenntheit gesetzt ist. — Sein Sterben gehört der Sünde an als Opfer (8, 3), setzte ihn aber zugleich *χωρὶς ἁμαρτίας* (Ebr. 9, 28), löste jede Abhängigkeit von der Sünde, sofern dieselbe bei Christus in seinem *ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας* noch eine versuchliche Macht hatte.*) Um-

*) War dies Sterben bei Christus ein Sterben um fremder Sünde willen, so bei uns, dem Nachbild, ein Sterben um der eigenen Sünde

gekehrt nun: ὃ ζῇ, κ. τ. λ.; das Leben gehört Gott an, und zwar stetig (nicht ἐφάπαξ, wie beim Tod). In dem ζῇν τῷ θεῷ liegt also nicht bloß die Beziehung auf den Willen und Zweck Gottes (denn dies war auch beim Sterben der Fall, dem es entgegengesetzt ist), sondern es ist, wie das Sterben mit Christus ein ethisch-organisches ist, ein ethisches Gott Leben, das bei Christus und den Seinen naturhaft in Gott begründet ist, in seinem neu belebenden Geistes-Wesen, und so auch wirksam ist in Gottes Kraft, nicht mehr in der Schwachheit des Fleisches-Wesens. 2 Kor. 13, 4 (ζῇ ἐκ δυνάμεως θεοῦ mit derselben Anwendung auf den Glauben, wie hier folgt). Röm. 8, 9. 1, 4.

V. 11 Jetzt erst, nachdem der Apostel die organische Kraft des Todes und Lebens Christi, wie sie geistig den Gläubigen innewirkt, dargestellt hat, gründet er darauf (οὕτως) auch für die Angehörigen Christi (καὶ ὑμεῖς) die entsprechende echt christliche Selbst-Erfassung (λογίζεσθε ἑαυτούς) und die entsprechende moralische Bewährung, s. zu 1, 17. Mit diesem οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτούς will der Apostel auch hier nicht bloß ein ideales Dafürhalten (vgl. zu 2, 3. 26. 3, 28. 4, 3. 11. 24. 1 Kor. 4, 1), sondern es ist ein auf reale Gründe gestütztes Urtheil, demgemäß man auch handelt. Der Apostel verlangt eine Auf-

---

willen. Die Grundbegriffe: Gericht der Sünde und Scheidung von Sünde, sind dieselben, nur daß es bei Christus für uns statthat als Sühnung, bei uns in der Verbundenheit mit ihm als dem, der unsre Sühnung ist. Wir müssen ihm nach das Kreuz tragen, wir müssen ihm nach die Seele hingeben, wir müssen mit ihm sterben, wir müssen am Fleisch gerichtet werden, damit es im paulinischen Sinn heißt: δεδικαίωται ἀπὸ ἁμαρτίας V. 7.

fassung des eignen Selbstes in der Anerkennung dessen, was ist: „faßt euch auf als das, was ihr seid, und haltet euch darnach," nämlich als los von der Lebenskraft der Sünde und stehend in Gottes Lebenskraft in Christo Jesu. Eben aus dieser innerlich realen Umänderung ihres Lebensverhältnisses leitet V. 12 f. mit *οὖν* die ethische Ermahnung ab, daß die Sünde nicht mehr Herrschaft über sie ausüben soll, sondern sie sich Gott in ihrer neuen Lebenskraft zu Dienst stellen sollen. — Zuerst wird das Verhalten V. 12 und 13 a negativ (*μή* und *μηδέ*) näher bestimmt und zwar nach innen gegenüber den sündigen Leibestrieben, welche die Sünden-Dienstbarkeit vermitteln, daß nicht durch Eingehen in dieselben (*ταῖς ἐπιθυμίαις*) der Wille hingegeben werde (*εἰς τὸ ὑπακούειν*) und so (V. 13 a) auch nicht (*μηδέ*) nach außen im Weltverkehr die Sünde vollzogen werde durch die Leibesglieder als Werkzeuge. Das schließliche *ἀλλὰ παραστήσατε τῷ θεῷ* (V. 13 b) stellt dann das positive Verhalten gegenüber als ein gottesdienstliches sowohl nach innen (*ἑαυτοὺς παραστήσατε*) als nach außen (*καὶ τὰ μέλη*). V. 11—13 handelt es sich nämlich darum: wie an die Stelle des alten Personlebens ein neues Personleben getreten ist (*νεκροὺς μὲν, ζῶντες δέ*), so soll auch ein neues Verhalten an die Stelle treten, in welchem der Urheber und Vollender des neuen Lebens, Gott in Christo, als der wirkliche Herr d. h. als Regent des persönlichen Lebens nach innen und außen sich erweise. Wenn auch das alte Lebensprincip, die Sünde, allerdings noch durch ihre *ἐπιθυμίαι* im Leibe reagire, so dürfe ihm keineswegs mehr Herrschergewalt eingeräumt werden über Sinn und Wandel;

daher die Cardinalbegriffe der ganzen Ausführung: ἁμαρτία οὐ κυριεύσει V. 14 (vgl. V. 9), μὴ βασιλευέτω V. 12 mit dem entsprechenden ὑπακούειν und δουλεύειν V. 12 und 16 ff. (vgl. V. 6), und dies Negative wird abgeleitet aus dem V. 11 vorangestellten Positiven: Gott in Christo Jesu, indem letzterer eben als κύριος ἡμῶν V. 23 und 5, 21 bezeichnet wird, nicht mehr bloß als Χριστός wie V. 3. 4. 8. 9. Der Beisatz: τῷ κυρίῳ ἡμῶν V. 11 wird also durch den ganzen Begriffs-Connex als echt bestätigt.

V. 12. εἰς τὸ ὑπακούειν) = mit der Folge, daß ihr Gehorsam leistet. Die Lachmann'sche Lesart: ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ möchte wohl die richtigere sein. In den Lüsten, wie sie im Leib sich geltend machen, wirkt eben die Sünde. Allein durch diese Lüste herrscht sie noch nicht, sie sind nur das Irritirende, — dagegen zur Herrschaft hat sie es gebracht, wenn diesen Lüsten von Seiten des Menschen gehorcht wird, wenn sie das bestimmende Princip bei ihm werden. — Nicht ohne Grund heißt es: ἐν τῷ θνητῷ κ. τ. λ., wie denn der Apostel 8, 10 vom σῶμα sagt, daß er δι' ἁμαρτίαν νεκρόν sei, und dann V. 11, daß eine Zeit komme, wo Gott auch die θνητὰ σώματα lebendig machen werde. Paulus hebt die Geschwächtheit des Leibes und eben damit die in demselben liegende Gefahr, daß er ganz der Todes-Macht der Sünde wieder verfalle, hervor.

V. 13. τὰ μέλη). Die Glieder sind die einzelnen Organe des Leibes: Zunge, Auge, Hand, u. s. w., durch welche das Handeln (die seelisch-leiblichen Functionen) nach außen in die Welt hinein vollzogen wird. — ὅπλα)

sind, da es sich nicht um einen Kampf, sondern einen Dienst handelt, überhaupt Werkzeuge. Die *ἀδικία* neben *ἁμαρτία* ist im Gegensatz zu der gleich nachfolgenden *δικαιοσύνη* die besondere Beziehung und Wirken der *ἁμαρτία* innerhalb der Rechtssphäre; gemeint sind also ungesetzliche Handlungen, wodurch namentlich der Rechtsstand der Menschen unter einander verletzt wird. 1 Kor. 6, 9. — *παριστάνειν* ist hier zum Dienst, nicht zum Opfer darstellen, denn nicht um den Opferbegriff, sondern um den Dienstbegriff handelt es sich hier. — *ἀλλά*) stellt dem Negativen (*μηδέ* vgl. *μή* V. 12) das Positive gegenüber. Das *ἑαυτούς* im Unterschied von *μέλη* hebt die innere Persönlichkeit hervor, wie dasselbe auf Seiten der Sünde in dem *ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις* liegt. — *παραστήσατε*), vgl. *παριστάνετε*. Der Imperativ Aoristi steht, weil der Apostel die Gläubigen bereits in dem Zustand voraussetzt: ihr sollt Gott ergeben sein und immer wieder sein*). — *ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας*) das Vorhergehende resumirend: als solche, die aus dem Sünden-Tod lebendig geworden sind und leben. *νεκρῶν* bezieht sich eben auf den Sünden-Tod. Vgl. Eph. 2, 1—5

*) Mit der gewöhnlichen Erklärung des Aorists: er solle das schnell Vorübergehende oder das Rasche oder das ein für allemal Eintretende bezeichnen, reicht man hier und überhaupt im N. Testament nicht aus. Wenn das der Apostel überhaupt sagen will, warum sollte er nicht gerade bei der negativen Seite gegenüber der Sünde, wo die größte Gefahr ist, das Rasche betonen? Allein daß das Momentane oft im Aorist, und namentlich in den Modis desselben zurücktritt und dagegen das in einzelnen Momenten Wiederkehrende bezeichnet werden soll, das drängt sich im classischen Sprachgebrauch so sehr auf, daß man sogar ausdrücklich den Begriff des „Pflegens" für den Aorist aufnehmen mußte. Vgl. Bernhardy S. 382.

und 5, 14. — *δικαιοσύνη*) bezeichnet hier deutlich im Gegensatz zu *ἀδικία* das ganze menschliche Lebens-Verhältniß als entsprechend der göttlichen Ordnung.

V. 14. Hier weist der Apostel deutlich darauf hin, daß, was er fordere, immerhin in ihrer Macht stehe. „Die Sünde wird nicht mehr Herr über euch werden," das stellt er kategorisch als etwas immer mehr Eintretendes hin (vgl. V. 10 *ἀπέθανεν ἐφάπαξ*), und zwar darauf hin, daß sie nicht mehr *ὑπὸ νόμον*, sondern *ὑπὸ χάριν* sind. Bei denen, die wirklich unter der Gnade sind, ist es nicht so, sagt er, als müßten sie mit ihren Gliedern, mit ihrer Lebensthätigkeit der Sünde gezwungen dienen, als wäre es Zwangssache und nicht Gehorsamssache, freiwillige Hingebung (*ὑπακούειν* V. 12), wenn die Sünde wieder die Herrschaft erhält. Wer nämlich im paulinischen Sinn unter der Gnade steht, bei dem herrscht die Gnade, daher *ὑπὸ εἶναι* (vgl. 3, 9) und *ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ* V. 18. Die Gnade herrscht nämlich durch Gerechtigkeit, d. h. im paulinischen Sinn weder durch eine unmittelbar eingegossene Gerechtigkeit, noch durch eine bloß äußerlich zugerechnete, sondern durch die Gerechtigkeit, welche die Gnade selbst aus ihrem eigenen Begabungs-Schatz in Christo anzueignen giebt den *λαμβάνοντες* (5, 15. 17), sie ist eine die Sünde überwiegende Lebensmacht. 5, 20 f. So oft und soweit die Sünde noch sich geltend macht, können und sollen die Gläubigen sie überwinden mit der sühnenden und erlösenden Kraft der Gnade, vgl. 3, 24 f. — Der Gegensatz zum Gesetz ist aus dem früher Gesagten deutlich. Schon 3, 9. 20 f. hieß es, daß es unter dem Gesetz nicht zur Gerechtigkeit komme, sondern nur zum

Sünden-Bewußtsein, im Uebrigen bleibe es bei dem ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι, also bei dem κυριεύειν der ἁμαρτία; ferner 5, 20 f. hat Paulus vom Gesetz sogar gesagt, daß durch dasselbe die Sünde sich immer weiter entfalte, nämlich in ihrer Schuldhaftigkeit als παράπτωμα und so auch ihr κρῖμα. Vgl. 4, 15. Da ist also noch ein βασιλεύειν und κυριεύειν der Sünde; aber, sagt er, so ist es nicht unter der Gnade. —

Klar ist: Der Apostel will hier aus der Gnade nicht eine bloße Sündenvergebung auf fremdes Verdienst hin ableiten, sondern eine in Kraft der Gnade selbständige Ueberwindung der Sünde und selbstthätige Ausübung der Gerechtigkeit; die Gerechtigkeit bildet den Gegensatz zur ἀδικία und zum ὑπακούειν τῇ ἁμαρτίᾳ V. 12 f.*) —

V. 15. ἁμαρτήσομεν) ist nicht identisch mit ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ (V. 1): dort und in den anschließenden Versen handelt es sich um das Haftenbleiben in der Sünde als Natur-Habitus, daher dort der Sündenleib, nicht die ἀδικία, das Unrechtthun, wie hier von V. 13 an, zur Sprache kommt. Jenem gegenüber hat der Apostel geltend gemacht, wie die organische Herrschaft der Sünde unter der Gnade gebrochen und zu brechen ist durch Sterben, das ja eben ein die Natur betreffender Prozeß ist, durch das Eingehen in die Todes- und Lebenskraft Christi, so daß daraus

*) Philippi nimmt wieder seine Zuflucht zu seiner natürlichen Wundererklärung. Da heißt es: „das durch die Gnade erledigte Gewissen liebt den Versöhner und diese Liebe löst von der Sünde." Der Apostel aber findet für diese Lösung angreifendere Mittel nöthig als nur ein erledigtes Gewissen, nämlich ein durch die Gnade vermitteltes Gekreuzigtwerden, Sterben, Begrabenwerden, Auferstehen.

V. 12 f. eine sittliche Umgestaltung des Leibeslebens selber (der alten Natur) nach innen und außen zu vollziehen ist für den Dienst Gottes. Auf dies hin handelt es sich nun V. 15 nicht mehr um die organische Sündenform, sondern um die einzelnen Sünden-Handlungen. Daher ἁμαρτάνειν: Sünde thun, und zwar speciell als ἀδικία (V. 13) d. h. also in den menschlichen Rechtsverhältnissen, vgl. 1 Kor. 6, 9—11. 1 Joh. 3, 8—10 vgl. V. 4 und 7). So wenig in der ersten Beziehung (in Beziehung auf die organische Sündenform, auf die eingefleischte Sünde) das, daß die Gnade so reich an Vergebung und Gabe ist (Cap. 5) berechtigt, die Sünden-Natur zu schonen und zu hegen; so wenig giebt das, daß man im Gnadenstande unter keinem Gesetz steht (V. 14), ein Recht, zu leben, wie man mag, einem ungesetzlichen Leben, der ἀδικία sich hinzugeben, über die Rechts-Begriffe sich wegzusetzen. Diese Freiheit, führt

V. 16 ff. aus, habt ihr nicht mehr; denn in dem ὑπὸ χάριν ἐσμέν liegt ein freiwillig übernommenes Dienstverhältniß, das an die Gerechtigkeit bindet (V. 17: ὑπηκούσατε ἐκ καρδίας, V. 18: ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ), ein dem der Sünde entgegengesetztes Dienstverhältniß. Eines schließt das andere aus (daher V. 16: ἤτοι — ἤ)*). Indem das eine Verhältniß hervorgeht aus

*) Es handelt sich also auch hier um den Herrschafts- und Dienst-Begriff. Daß es nicht auch bei den Begnadigten noch zu einzelnen Sünden-Handlungen komme, ist nicht ausgeschlossen; aber das ist negirt, daß es eine innere dienstliche Hingebung an die Sünde sei und werde, eine dauernde persönliche Einigung mit derselben (παριστάνειν ἑαυτοὺς δούλους εἰς ὑπακοήν V. 16, δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας V. 17. 20). Denn dann würde wieder die Sünde Meister (κυριεύειν V. 14). Von der Sünde als unwillkürlicher Einzeln-That scheidet sich eben der Christ

dem Glaubens-Gehorsam gegen die göttliche Lehre, gegen die Glaubens-Regel V. 17, ist eben ein Gehorsam, der in Gerechtigkeit zielt und führt (ὑπακοὴ εἰς δικαιοσύνην V. 16), das angeeignete Princip, das zur inneren Bestimmung geworden (δούλους εἰς ὑπακοήν V. 16). Im anderen Dienst-Verhältniß, das auch nur aus freier Ergebung hervorgeht, ist das angeeignete Princip die Sünde, die in den Tod zieht und führt (ἁμαρτία εἰς θάνατον V. 16). — δοῦλοι ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην ist eine bedeutsame Abweichung gegenüber von δοῦλοι ἁμαρτίας εἰς θάνατον. Jene Wendung beruht darauf, daß man zur Gerechtigkeit nicht nur unmittelbar, wie zur Sünde, in ein Verhältniß treten kann; aus der Sünde herüber zur Gerechtigkeit führt ein Mittelglied und das ist eben die ὑπακοή; es ist diejenige ὑπακοή, von der er 1, 5 redet, die Unterwerfung im Glauben und unter den Glauben, d. h. unter die Glaubens-Regel oder -Lehre, daher V. 17 genauer ὑπηκούσατε εἰς — τύπον διδαχῆς. Unter diesen Glaubens-Gehorsam muß der Mensch erst aus der Sünde heraus sich hinunterstellen als δοῦλος, um in die δικαιοσύνη zu gelangen. Die Gerechtigkeit aber involvirt schon von selbst den Gegensatz des θάνατος, den Begriff der ζωή, vgl. 5, 21.

In V. 17 ist eben die freie Selbst-Ergebung an die göttliche Lehre als Begründung der dienstlichen Stellung zur

---

wieder durch die μετάνοια, durch die Abwendung seines geistigen Selbstes, und von dem inneren Einfluß reinigt er sich im Sühnungsblut Christi, sucht sich Vergebung für die Schuld und schneidet die nachhaltige Kraft der Sünde ab in der neu gesuchten, neu gewonnenen und neu gehandhabten Heiligung.

Gerechtigkeit premirt: ihr ergebet euch von Herzen (nicht gezwungen) in die Lehrform, in die ihr übergeben wurdet; oder, da τύπος als Vorbild zum Nachahmen namentlich im N. Testament vorkommt, ist an das in der Lehre dargestellte christliche Lebensbild zu denken, da es sich im Zusammenhang eben um das ὁμοίωμα nach Christi Vorbild handelt (sachlich vgl. Eph. 4, 20 f. Röm. 16, 17. 2 Tim. 1, 13). Das παρεδόθητε bezieht sich (vgl. Act. 14, 26 mit 13, 2) auf die göttliche Hinführung zum Evangelium und auf die göttliche Kraft der Berufung; dadurch war ihre freie Selbst-Ergebung an das Lehr-Gepräge der Gnade etwas göttlich Ermöglichtes, involvirt aber eben damit eine göttliche Verpflichtung (ἐδουλώθητε V. 18). Das ὑπηκούσατε εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς löst man am einfachsten auf in ὑπηκούσατε εἰς τύπον, εἰς ὃν . . . vgl. 2 Kor. 2, 9.

V. 18. schließt dann als Folge ihrer gläubigen Ergebung den göttlichen Befreiungsakt an als Freimachen von der Sünde und Dienstbarmachen für die δικαιοσύνη; Beides erfolgte eben durch das göttliche δικαιοῦν unter Voraussetzung des ὑπακούειν ἐκ καρδίας. Hier haben wir wieder eine authentische paulinische Erklärung seines δικαιοῦν: es liegt ein sittlicher Befreiungsakt durch göttliche δικαιοσύνη darin und eben damit auch ein Verpflichtungsakt zum Dienst der δικαιοσύνη: ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ: die Gerechtigkeit hat den Menschen zu eigen, wenn und weil er sie zu eigen empfangen hat.*)

*) Der bloße Verpflichtungsakt, auf den hin man hier immer den Apostel für die erforderliche Gerechtigkeit argumentiren läßt, reicht nicht aus; Verpflichtungen zur Gerechtigkeit hatte das Gesetz auch in großer Stärke, Paulus aber stellt ihm V. 14 die Stärke des Gnadenstandes gegenüber.

V. 19. Aber wie kommt es, daß Paulus bei Begnadigten theils scheinbar so niedrige Gesinnungen voraussetzt (wie V. 1 und 15), theils scheinbar so gesetzlich ihr Verhältniß auffaßt als *ἐδουλώθητε*, als Knechtsdienst? Dies rechtfertigt V. 19: „Menschliches bespreche ich wegen der Schwachheit eures Fleisches," d. h. nicht die göttliche Seite des Gnadenstandes bespreche ich jetzt (wie dies Cap. 5 geschehen war), sondern was sich auf menschliche Lebens-Verhältnisse und auf das gerechte Verhalten darin bezieht, und zwar *διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν:* weil ich die Schwäche eures Fleisches im Auge habe, die an euch noch nicht erneuerte Seite eurer Natur*). — Dem Fleisch gegenüber, das so leicht nach ungebundener Freiheit gelüstet und dabei die Gnaden-Prärogative zur Decke benützt (Gal. 5, 13. 1 Petri 2, 16), gilt es sich zum Bewußtsein zu bringen nicht nur: Du bist begnadigt und am Gewissen erledigt, bist geliebt, gerecht gemacht von Gottes Gerechtigkeit, das ist die göttliche Seite; sondern auch die menschliche: du bist noch im Fleisch, bist eben durch die Gnade an die Gerechtigkeit

*) Die gewöhnliche Erklärung: ich rede (mit den Ausdrücken Knechtschaft und Freiheit) in Form und Bild menschlicher Verhältnisse wegen eurer schwachen Fassungskraft, weil ihr sonst den rein geistigen Inhalt nicht vernehmet, oder auch: damit ihr sehet, daß ich nicht zu viel von euch fordere — macht zu einem Bilde, was gerade der Gerechtigkeit gegenüber das wesentlichste Ur-Verhältniß bezeichnet, weil es dabei das Grund-Verhältniß zu Gott gilt (V. 13); und welche starke Fassungskraft gehört denn zum Verständniß dieses sittlichen Verhältnisses, wie es vom 12. V. an besprochen ist? dazu bei Lesern, die nach 15, 14 *πεπληρωμένοι πάσης γνώσεως* sind, und denen der Apostel so schwere Stücke, wie 5, 12 ff. und andere, vorlegt, an denen die Auslegung mit ihrer starken Fassungskraft noch bis heute sich abmüht.

dienstlich gebunden als ein von dem Sündenzwang göttlich Befreiter, und darauf hin hast du deinerseits deine Glieder an den neuen Dienst zu binden, hast sie zu knechten in strenger Zucht (1 Kor. 9, 27), statt auf die Gnade hin ihnen freien Spielraum zu lassen. Zur Begründung, warum diese Berücksichtigung der sittlichen Fleisches-Schwäche so nöthig sei, weist er im Folgenden (*ὥσπερ γάρ* — V. 20 Ende) eben auf ihren bisherigen Zustand der Sünden-Knechtschaft: da haben sie mit ihren Gliedern — und diese gehören eben zum Fleisch, dessen Schwäche der Apostel im Auge hat — sich anketten lassen (*δοῦλα*) an's Unreine (*τῇ ἀκαθαρσίᾳ*) und Verbotene (*καὶ τῇ ἀνομίᾳ*), wovon das Ergebniß fortgesetztes gesetzloses Wesen war (*εἰς τὴν ἀνομίαν*). Dem gegenüber gelte es nun für den Zweck der Heiligung der des Sündendienstes gewohnten Glieder (*εἰς ἁγιασμόν*) eine entgegengesetzte neue Bindung derselben an die Gerechtigkeit (*δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ*), zumal (V. 20) eben jene Sündenknechtschaft den Reiz einer Freiheit zur Seite hatte: die Freiheit gegenüber der Gerechtigkeit, die ungebundene Willenslust. Aber, fügt nun der Apostel V. 21—22 eben zur Stärkung gegen Fleisches-Schwäche hinzu: sehet auf die Frucht beider Zustände, d. h. auf das, was aus ihrem inneren Wesen hervorgeht (Luk. 6, 43), was ihr davon erntet (*καρπὸν ἔχειν* = Frucht haben, nicht *φέρειν*, Frucht bringen, vgl. 1, 13). So läuft also Alles von dem Einen Gesichtspunkt des V. 19 vorangestellten Satzes fort, wie das Vorhergehende darauf hinläuft. — Ueber die Reihenfolge V. 19: *τῇ ἀκαθαρσίᾳ, τῇ ἀνομίᾳ εἰς τὴν ἀνομίαν*, wobei die Wiederholung von *ἀνομία* am auffallendsten ist, ist zu be-

merken: der Prozeß im Sündendienst beginnt nicht damit, daß der Mensch mit dem Gesetz brechen will, es ist noch keine absichtliche Widersetzlichkeit wider das Gesetz, sondern er will nur seine Lust haben. Das Erste also ist, daß der Mensch zunächst an seine Lust sich mit seinem Willen ergiebt (V. 12). Die nächste unwillkürliche Wirkung ist, daß er in der Ausübung durch die Glieder verunreinigt wird (*ἀκαθαρσία*); dies ist die Wirkung auf das Subject. Die objective Wirkung ist, daß er damit Verbotenes verübt (*ἀνομία*); darin nun aber einmal verfangen (*δοῦλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ τῇ ἀνομίᾳ*), schreitet er fort *εἰς τὴν ἀνομίαν*, nämlich in der Befriedigung der Lüste schreitet der Mensch nun auch in kecker Willkür über die Gesetzesschranken weg, wenn sie sich ihm in den Weg stellen. — Auf der anderen Seite *οὕτως νῦν παραστήσατε κ. τ. λ.**) Wenn der Gehorsam an die Stelle des Ungehorsams tritt, fängt es an nicht mit der Reinigkeit, sondern mit der Gesetzmäßigkeit (*δικαιοσύνη*) und schreitet fort bis zur Austreibung der Unreinigkeit und zur Aneignung des Reinen, zum *ἁγιασμός*.

V. 20. Wie nothwendig es nun sei, die den Sünden-Dienst gewohnten Glieder zu heiligen im Dienst der Gerechtigkeit, das zeigt eben mit Rücksicht auf die Schwäche des Fleisches mit verstärkendem Grunde V. 20, damit, daß der Sündendienst einen betrügerischen Schein der Freiheit hat (2 Petri 2, 18 f.), und zum Contrast werden in V. 21 ff. für den gleichen Zweck die Folgen des Sündendienstes betont

---

*) Die Ausführung von hier an bis zum Schluß des Capitels ist einer früheren Bearbeitung entnommen, da die Einzelerklärung dieser Verse in den späteren Bearbeitungen übergangen wurde.

und ihnen gegenüber die Folgen des Gottesdienstes. — *ἐλεύθεροι τῇ δικαιοσύνῃ*) = frei im Verhältniß zur Gerechtigkeit, vgl. Winer S. 197. Es ist der Zustand, wo die Gerechtigkeit über den Menschen keine Gewalt hat, ihm gegenüber seinen Sündentrieben keine Schranke ist, wo er thut, wie er mag, so daß er sich und Anderen als ein Freier erscheint.

V. 21. *καρπός*) bezeichnet nicht (de Wette) überall im N. Testament Handlungen, vielmehr Handlungen für sich bedeutet es gerade nie, denn die Herr-Herrsager Matth. 7, 15—23 haben wohl Handlungen im Namen des Herrn gethan, aber damit nicht *καρποί* im Namen des Herrn getragen und eben an diesem Mangel sollen sie erkannt werden trotz ihrer Handlungen. Gal. 5, 19—22 stehen merkwürdiger Weise einander gerade gegenüber: die Handlungen des Fleisches — die Frucht des Geistes. Dort kommen wohl unter den *ἔργα* des Fleisches Handlungen vor, wie Saufen, Fressen u. dgl., aber gerade unter dem *καρπός* des Geistes stehen keine bloßen Handlungen, nicht Eine, sondern lauter sittliche Eigenschaften: Glaube, Liebe, Keuschheit, Freundlichkeit, in denen sich der Charakter ausprägt. *καρπός* ist überhaupt etwas, was aus dem inneren Wesen von selbst hervorgeht (Luk. 6, 43); es involvirt also auf ethischem Gebiet den sittlichen Ausdruck des Inneren in Gesinnung und Benehmen, und zwar im üblen und guten Sinn. Matth. 7, 17 f. 12, 33. Luk. 6, 43. Zugleich aber kommt die Frucht auch als Ertrag und Genuß, Gewinn und Lohn in Anschlag. Das Letztere darf namentlich hier nicht außer Acht gelassen werden, da von Frucht haben (*ἔχειν*), von Ernte die Rede

ist (vgl. 1, 13), nicht von Fruchttragen (φέρειν). Der Mensch nun auf der Sünden-Bahn verspricht sich nicht nur allerlei Früchte, sondern pflückt sie auch wirklich, aber was für? (τίνα — was zeigt, daß καρπός als vox media hier steht). Die Antwort liegt in V. 19, nämlich das Ergebniß des Zustandes der falschen Freiheit war ἀκαθαρσία und ἀνομία, das ist die sittliche Seite des καρπός; das sind eben auch die Sünden-Genüsse, Lustbefriedigungen ohne Rücksicht auf ein Gesetz; aber nun, diese vermeintlichen Lust-Genüsse in's Licht gestellt vom jetzigen Standpunkt (τότε-νῦν) V. 21, sind τοιαῦτα, ἐφ' οἷς (καρπός ist seinem Begriff nach collectiv wie Gal. 5, 22) — Solches, worüber ihr euch jetzt schämet als einer tollen Einbildung, als thörichter Hoffnung, mit denen ihr euch truget, als eines phantastischen Geträumes, als eines niederen Wahnes; und das Endergebniß (τέλος) von jenen Genüssen ist θάνατος: das Grab aller dieser eitlen Einbildungen und Hoffnungen. θάνατος ist die Totalität der φθορά. 2 Petri 1, 4, vgl. Römer 5, 12 θάνατος auch im sittlichen Sinn*).

V. 22. Zu beachten ist noch in Verbindung mit V. 19 die Begriffs-Stellung: δουλωθέντες τῷ θεῷ (für das frühere τῇ δικαιοσύνῃ), ἁγιασμός, ζωὴ αἰώνιος: Wenn es von der Gerechtigkeit, wie sie die Gnade darbietet und dazu verpflichtet, nicht zum ἁγιασμός kommt, so kommt es auch nicht zur ζωὴ αἰώνιος. „Geknechtet Gott durch die Gerechtigkeit, habt ihr eure Frucht (ihr seid im Besitz der-

*) „Freiheit und Genuß" ist allerdings eine Ueberschrift auf dem breiten Weg, und darüber schreibt die Wahrheit „Schande und Tod" als die echte Ueberschrift. Vgl. Matth. 7, 13 f.

selben), die zur Heiligung führet, als das Ziel aber ewiges Leben." Der *ἁγιασμός* bildet zwischen Beiden ebenso das Mittelglied, wie zwischen *θάνατος* und *ἁμαρτία* die *ἀκαθαρσία* und *ἀνομία* das Mittelglied bildet.

V. 23 erläutert der Apostel noch, wiefern der Tod als das Ende der Sünde und das ewige Leben als das Ende des Gnaden-Lebens hervortritt. Der Tod nämlich verhält sich zur Sünde als *ὀψώνιον* derselben. *ὀψώνιον* ist hier gewählt mit Rücksicht auf das Dienst-Verhältniß, nicht gerade auf den Kriegsdienst, denn es enthält zunächst den Begriff der Verköstigung, und wird dann erst übertragen auf Sold. Es ist also überhaupt die Löhnung, wie sie in einem Dienst-Verhältniß vorkommt. Während nun der Tod zur Sünde in dem Verhältniß eines *ὀψώνιον*, einer Remuneration ihres Dienstes, einer Gegenleistung in berechnender Form gedacht ist; so erscheint dagegen das ewige Leben als *χάρισμα τοῦ θεοῦ*, als eine Spende, die der Huld zu verdanken ist, nicht als bloßes Rechnungs-Resultat.



Erklärung

des

Briefes Pauli an die Römer

von

Dr. J. T. Beck.

Zweite Hälfte.

Erklärung des Briefes Pauli an die Römer

von

Dr. J. T. Beck,
weil. ord. Professor der Theologie in Tübingen.

Herausgegeben
von
Jul. Lindenmeyer.

Zweite Hälfte. Cap. VII—XVI.



Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1884.

Vorwort.

Dieser Band enthält in noch viel reicherem Maße als der erste Partieen, die Dr. Beck bei seinen Vorlesungen meistens übergehen mußte, so daß einzelne Ausführungen sogar nur einmal zum Vortrag gekommen waren. Insbesondere zu Röm. IX pflegte Beck bloß Verbesserungen und Vervollständigungen zu geben, indem er seinen „Versuch“ (s. unten S. 99 Anm.) voraussetzte, aus welchem ich denn auch Vieles eingeflochten, wie auch die Uebersetzung mit wenigen Aenderungen entliehen habe. Für die weiteren Capitel, in welchen Beck nur die wichtigeren Stellen zu erklären pflegte, dies in neuer Bearbeitung, habe ich zur Ergänzung die früheren Manuscripte herangezogen, wobei ich im paränetischen Abschnitt, Cap. XII ff., meist auf das älteste (Baseler) Manuscript beschränkt war. Doch

lag auch hier noch Mehreres, wie XII, 1 ff. XIII Eingang und XIV fast ganz, XV, 1—12 meist, sowie XVI, 17 f. 25 ff. in neuer Bearbeitung vor.

Möge das nunmehr vollendete Werk seine Sendung erfüllen!

Schluchtern, den 14. Juli 1884.

Julius Lindenmeyer.

Dritter Abschnitt des Briefes.

Cap. 7 und 8.

Cap. VII.

Das Capitel knüpft nicht nur an den Satz 6, 14 an oder überhaupt sonst einen einzelnen Gedanken, sondern es geht tiefer. Grundbegriff von Cap. 6 war: eine Befreiung, vermittelt durch Absterben gegenüber einer schon bestehenden Herrschermacht. Dieser Begriff tritt gleich zu Anfang unsres Cap. V. 1—6 hervor, nur ist jetzt die gegenüberstehende Macht nicht mehr zunächst die Sünde für sich, sondern das Gesetz, das bisher nur nebenbei erwähnt worden war, und zwar als etwas, das der Sündenmacht über den Menschen sogar noch zur Verstärkung dient. 5, 20. 6, 14. Ebenso war, aber auch nur kurz, Jesus Christus der Sünde und dem Gesetz gegenübergestellt worden als der *κύριος* der Begnadigten 5, 20 f. 6, 11. 23, und während das *κυριεύειν* der Sünde 6, 14 gerade mit der Herrschaft des Gesetzes (mit dem *ὑπὸ νόμον εἶναι*) verbunden war, war Beides bei den unter der Herrschaft der Gnade Stehenden negirt worden. In diesen Complex setzt Cap. 7 ein, unmittelbar anknüpfend mit *ἢ ἀγνοεῖτε — κυριεύει* V. 1. Das Cap. geht nun eben näher ein auf den Herrschaftsbegriff des Gesetzes; auch von diesem, wie vom Herrschen der Sünde gelte es in Jesu Christo als dem Herrn eine Lösung, um eben nicht unter der Herrschaft

der Sünde zu bleiben, und auch diese Lösung vollziehe sich (V. 1—6) rechtlich nur durch ein Sterben und durch eine neue Lebensverbindung mit Christus, wie dies Cap. 6 ausgeführt war gegenüber der Naturherrschaft der Sünde; letztere (V. 7 ff.) verwebe sich unter der Herrschaft des Gesetzes sogar in das Gesetz unmittelbar, so daß die Naturherrschaft der Sünde selber als knechtende Gesetzesmacht auftrete.

Diese Auseinandersetzung setzt nun keineswegs besondere Kenntnisse aus dem äußeren mosaischen Gesetz voraus, was weder in *γιγνώσκουσιν*, noch in *νόμον* liegt, sondern vom Gesetzesbewußtsein aus im Allgemeinen (2, 14) handelt es sich um sittliche Begriffe und Erfahrungen, wie sie jeder sittlich denkende Mensch kennt, der im Erstreben des Guten mit der Sünde in seiner Natur ringt, und wie sie auch das Heidenthum vielfach ausspricht. Daher steht weder bei *γιγνώσκουσιν*, noch bei *νόμον* ein Artikel, als hätte der Apostel ausschließlich einen besonderen Theil der Leser, bestimmte Gesetzeskenner oder die Juden im Auge —: „ich rede mit solchen, die von einem Gesetz Erfahrung haben." Dabei hatte aber freilich für die Judenchristen Alles eine prägnante Bedeutung, wie denn der Apostel auch V. 4 an diese als *ἀδελφοί μου* besonders sich wendet, und nun V. 4 ff. den *νόμος ἐν τῷ γράμματι* premirt. Für den ganzen Brief gilt eben die im 1. und 2. Cap. namhaft gemachte Rücksicht: *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι.*

Es treten also von nun an drei Mächte oder drei Principien auf: das Herrsein (*κυριεύειν*) des Gesetzes (V. 1) mit dem sich anschließenden *δουλεύειν ἐν παλαιότητι*

γράμματος (V. 6); später τῷ νοῒ δουλεύω νόμῳ θεοῦ (V. 25). Dann wieder anschließend an den Ausdruck νόμος: das Gesetzsein der Sünde mit dem entsprechenden δουλεύειν τῇ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας V. 25. vgl. V. 5. 14. 23. Endlich anschließend an εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ V. 4 tritt am Schluß des Capitels V. 24 f. der Herr Jesus Christus auf als Erlöser vom Buchstabengesetz und vom Sündengesetz mit einem δουλεύειν ἐν καινότητι πνεύματος V. 6. In Cap. 8 tritt dann den Gesetzen der beiden alten Principien, dem Buchstabengesetz und Sündengesetz, eben bei denen, die in Christo Jesu sind, ein neues Gesetz gegenüber, das Gesetz des Geistes, das einerseits befreit von dem Gesetz der Sünde, wie es der Natur und dem Sittengesetz inhärent ist, andrerseits die Erfüllung des sittlichen Gesetzeskerns vermittelt. 8, 2. 4.

Diese drei Principien: das Sittengesetz mit seinem γράμμα, die Sünde mit ihrer σάρξ, Jesus Christus mit seinem πνεῦμα werden aber in den beiden Capiteln (7 und 8) nicht in ihrer objectiven Macht unmittelbar einander gegenübergestellt, sondern wie sie Macht haben und üben in ihrer Verbindung mit den Subjecten. Darum steht an der Spitze der Ehebegriff in Bezug auf das Verhältniß zum Gesetz und zu Christus; im Ehebegriff liegt der Bundesbegriff, aber als persönliche Subjects-Verbindung, und zwar ist es Verbindung innerhalb der eigenen Natur. Daher auch 7, 5 f. die alte Sündennatur beim Verband mit dem Gesetz und die neue Geistesnatur beim Verband mit Christus summarisch angereiht wird. Daran reiht sich dann von V. 7 an die weitere Darlegung der drei Mächte, wie

sie eben innerhalb der Natur der Subjecte oder als **Naturprincipien** wirksam sind: die Sünde im Fleisch, das Gesetz im νοῦς und Christus im Geist (Cap. 8). Alle drei erscheinen so als **gesetzgebende** Mächte innerhalb der Natur der Subjecte (daher νόμος auch bei Sünde und Christus) und alle drei werden auseinandergesetzt eben nach ihrer naturbegrifflichen Bedeutung im persönlichen Leben. Wegen dieser Grundbeziehung auf das persönliche Leben wird auch das ganze Verhältniß in dieser Auseinandersetzung (7, 7—8, 2) vom Apostel entwickelt an seiner eignen Person oder vielmehr am menschlichen Ich.

V. 1. Zu ζῇ ist nach V. 2. 3. 4 der Mensch zu suppliren, nicht νόμος. Für die Erklärung des Satzes bedarf es keiner rabbinischen Theologie. Der Satz sagt einfach, was von allen sittlichen und göttlichen Gesetzen gilt, daß das Gesetz den Menschen für seine Lebensdauer verpflichtet, natürlich, wo es gerade bei ihm zutrifft als bestimmtes, ihm geltendes Gesetz, daher hier der Artikel: ὁ νόμος κυριεύει τοῦ ανθρώπου (beide Artikel beziehen sich auf einander): „das den Menschen betreffende Gesetz behält Macht über ihn, so lange er lebt," so daß also nur das Sterben Mensch und Gesetz rechtlich von einander scheidet oder das Pflichtverhältniß aufhebt. Hieran anschließend erläutert der Apostel V. 2 an einem bestimmten Gesetzesfall und Pflichtverhältniß, am Ehegesetz und Eheleben, wie der Tod, indem er das alte gesetzliche Verhältniß löst, auch den Uebergang in eine neue Lebensverbindung rechtlich begründet. Der didaktische Zweck dabei ist nach V. 4, eben die neue Verbindung mit Christus als rechtlich begründete Freiheit vom Gesetz darzustellen, und so

ist der specielle Gesetzesfall, das Eheverhältniß, zugleich didaktisches Vorbild.

V. 2 ff. Nach V. 1 erwartet man nun, daß es in V. 2 heiße: die verehelichte Frau ist vom Gesetz an den Mann gebunden, so lange sie lebt. Dagegen heißt es: so lange er, der Mann, lebt. Der zweite Vers scheint also keine Erläuterung (*γάρ*) für V. 1 zu sein. Wir müssen nun aber beachten: der zweite und dritte Vers braucht nicht mehr den Ausdruck: der Mensch, wie V. 1, sondern Mann und Weib. Mann und Weib sind aber in der biblischen Anschauung nicht zwei verschiedene Menschen, sondern Ein Fleisch, Ein Mensch. Nicht der eine oder der andere Theil für sich, sondern beide in ihrer ehelichen Einheit repräsentiren das *κυριεύειν* des Gesetzes über den Menschen, von dem V. 1 ausgeht; eben nur ihr Zusammenleben als Ein Leben, als Eheleben, stellt das Verhältniß dar zwischen Mensch und Gesetzes-Herrschaft, seine Dauer, so lange das in diesem Verhältniß supponirte Menschenleben d. h. das Eheleben dauert, seine Aufhebung, sobald das Eheleben aufhört durch den Tod des einen Theils d. h. durch göttliche Scheidung. Auf das Wegsterben (*ἀποθανεῖν*) des Mannes aber, und nicht des Weibes, reflectirt hier der Apostel, weil er ja an der Ehe eben das Herrschen des Gesetzes oder die Gebundenheit an dasselbe nachweisen will, und nach den damaligen gesetzlichen Eheverhältnissen erscheint eben nicht der Mann als der Gebundene — war ja während des Lebens der Frau dem Manne nicht nur Scheidung, sondern auch Polygamie vom Gesetz nicht verwehrt — also am Leben des Mannes und nicht am Leben der Frau haftet gerade das *κυριεύειν*, die

bindende Macht des Gesetzes: er ist Träger desselben als der gebietende Theil (daher V. 2 der Ausdruck νόμος τοῦ ἀνδρός), während an der Frau die Gebundenheit erscheint (daher V. 2 ὕπανδρος γυνή und δέδεται νόμῳ). Die Frau in ihrem untergeordneten ehelichen Verhältniß stellt also den untergeordneten ἄνθρωπος des ersten Verses dar, über den, so lange er als verehelichter Mensch lebt, das ihn betreffende Gesetz herrscht, während der Ehemann als Haupt das herrschende Gesetz selbst, das Ehegesetz, darstellt. Mit dem Wegsterben des Mannes stirbt nun aber nicht das Gesetz selbst, wie Philippi sagt, sondern: γυνὴ κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός. Die Frau nämlich ist zwar nicht persönlich gestorben, aber ihr Menschenleben als ὕπανδρος γυνή, als Ehefrau erlischt mit dem Leben des Ehemannes; mit dem Abscheiden ihres Mannes ist sie selbst abgeschieden vom Mannes-Gesetz d. h. vom Ehegesetz, so daß dieses, ob es gleich an und für sich nicht gestorben ist, sondern fort und fort besteht, für sie keine Wirkung oder Geltung mehr hat (καταργεῖν vgl. zu 6, 6): sie ist (V. 3) ledig von dem bindenden Gesetz und kann nun ohne Gesetzesübertretung, ohne Ehebruch (τοῦ μὴ εἶναι αὐτὴν μοιχαλίδα V. 3) eine neue Verbindung wählen. In der nach dem Wegsterben des Mannes übrigbleibenden Frau erscheint also einerseits die auf Lebensdauer giltige menschliche Gebundenheit an das ihn betreffende Gesetz, andrerseits die durch den Tod herbeigeführte menschliche Erledigtheit von der Gesetzesgewalt (damit ist V. 1 erläutert, daher γάρ), und so ergiebt sich die

V. 3 daraus gefolgerte Freiheit einer neuen rechtlichen Verbindung. Der ἄνθρωπος (V. 1) vertheilt sich also in der Betrachtung zwar nicht in zwei Menschen — dies wäre ein ungenauer Ausdruck für des Apostels Grundidee — aber der ἄνθρωπος vertheilt sich so zu sagen in zwei Menschenhälften, wie Ehemann und Eheweib, die aber Eine σάρξ sind, Eine Menschennatur bilden und darin das Doppel-Verhältniß von Herrschaft und Unterwürfigkeit darstellen. Nun auch zwischen Gesetz und Mensch besteht das gleiche Doppel-Verhältniß, ebenfalls auf Grund einer Naturverbindung, ein natürlicher Ehebund, indem das Gesetz in der Menschennatur liegt (2, 15), namentlich als νόμος τοῦ νοός V. 23. Ebenso auch ist Christus als Haupt mit der Menschheit eine Naturverbindung eingegangen. In allen diesen Beziehungen erscheint ein einheitliches, ein zu einer Natur verbundenes Doppel-Leben, das die gegenseitige Rechtsbeziehung von Herrschaft und Unterwürfigkeit darstellt.

In dieser Grund-Anschauung sind eben die Grundfäden gezogen für die Anwendung, die V. 4 mit ὥστε macht auf die rechtliche Auflösung des Gesetzes-Verhältnisses im Christenthum.

Die ὑμεῖς V. 4, die Gläubigen aus Heiden und Juden, müssen und mußten erledigt werden von dem ὑπὸ νόμον εἶναι, von der Herrschaft des Gesetzes, an das sie organisch und ethisch gebunden sind, — dazu starb Christus, der als menschheitliches Haupt in der Opferung seines Leibes den menschheitlichen Naturverband mit dem Gesetz löste; daher V. 4: ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος

τοῦ Χριστοῦ scil. *θανατωθέντος*. Darin reflectirt sich der Satz des zweiten Verses: *ἐὰν ἀποθάνῃ ὁ ἀνήρ, κατήργηται* (scil. *ἡ ὕπανδρος γυνή*) *ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός*, und die bestimmte Anwendung auf die Gläubigen geben die Worte V. 6: *κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα:* durch Absterben (nämlich in und mit Christus, Cap. 6) wurden wir abgetrennt von der uns bindenden Macht des Gesetzes. Andrerseits war der Zweck dieses Absterbens nicht, daß kein Lebensband mehr eintrete, sondern die Erledigung zu einer neuen Verbindung mit einem andern Mann oder Herrn (*εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ* V. 4), worin sich das vom Weibe V. 3 Gesagte *ἐλευθέρα ἐστὶν ἀπὸ τοῦ νόμου, γενομένη ἀνδρὶ ἑτέρῳ* reflectirt. — Es waren also nicht die Gläubigen selbst, die ihre Erledigung und das dieselbe bedingende Absterben aus der Gewalt des Gesetzes activ von sich aus einleiteten, sondern wie dies beim Weibe der nicht von ihr herbeigeführte Tod des Mannes ist, so ist es bei den Gläubigen der unabhängig von ihnen erfolgte Tod Christi, was ihre Gebundenheit an das Gesetz rechtlich aufhebt. Wie es aber bei der Frau nicht das Sterben eines ihr fremden Subjectes ist, was sie frei macht, sondern des Mannes, mit dem sie in persönlichem Lebensverband steht, Ein Fleisch bildet, ebenso ist auch das Verhältniß zwischen dem *σάρξ* gewordenen Christus und den mit ihm persönlich verbundenen Gläubigen, und wie im Ehemann, so lange er lebt, gerade die beherrschende Macht des Gesetzes hervortritt, die sich nur löst mit seinem Tode: so, so lange Christus das Fleischesleben lebt, besteht auch noch die Herrschaft des alten Bundesgesetzes; die Menschheit, mit der er

sich verbunden, ist noch so sehr unter dem Gesetz, daß er selber als Mensch nach seiner σάρξ unter das Gesetz gethan ist, und allein in seinem Sühnungstod löst sich die Gesetzesherrschaft. Gal. 2, 19. Eph. 2, 15. So läuft eben in seinem Sterben die erste Ehe ab, der Gesetzesbund. Nun aber ist Christus nicht nur der gestorbene Mann, mit welchem das alte Gesetzesverhältniß abgestorben ist, sondern er ist auch der aus den Todten Auferweckte (τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι V. 4). Als solcher, in dieser neuen Naturgestalt, ist er auch der neue Mann, mit welchem eine neue Verbindung einzugehen ist, die vom alten Gesetz frei ist, in welchem statt des alten Gesetzesbundes der neue Geistesbund eintritt V. 6. Daher: εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι, V. 4. Sonach stehen die Gläubigen vermöge des Todes des ihnen angehörigen Christus zum alttestamentlichen Gesetz, wie eine Frau vermöge des Todes des ihr angehörigen Mannes zum speciellen Ehegesetz. Das Gesetz ist nicht mehr ihr κύριος, da durch den Tod des das ganze Verhältniß bestimmenden Hauptes eine göttliche Scheidung eingetreten ist.

So ist also von dem Apostel Alles gerade für seinen Hauptzweck präcis angelegt, und daß er allerdings den Ehebegriff für die beiden Bundesverhältnisse, für das gesetzliche und christliche, ernstlich nimmt, nicht als bloß allegorisches Spiel, daß es ein aus dem inneren Sachverhältniß gewähltes Beispiel ist, zeigt die ganze bisherige Auseinandersetzung und zeigt namentlich auch der zweimal gebrauchte Ausdruck καρποφορεῖν. — καρποφορεῖν V. 4 schließt an γενέσθαι ἑτέρῳ und dieses wieder an ἀνδρὶ ἑτέρῳ V. 3; es darf also

nicht aus dem Ehezusammenhang abgelöst werden und der Tropus von Acker- oder Feldfrucht herbeigezogen werden. Die Ehe mit Christus ist eben eine solche, die Gottes-Geburten giebt.

V. 5 begründet, wie diese das *καρποφορεῖν τῷ θεῷ* bezweckende Lebensentfaltung ohne die neue Verbindung, ohne die Verbindung mit dem auferstandenen Christus, gar nicht stattfinden konnte und könne, weil der alten Verbindung, der des Gesetzes, eigen sei ein *καρποφορεῖν τῷ θανάτῳ*. Das *ὅτε ἦμεν ἐν τῇ σαρκί* bildet den Gegensatz zu dem *ἐθανατώθητε* (V. 4) und *ἀποθανόντες* (V. 6). Letzteres bezieht sich nicht auf das physische Leben an sich, sondern auf das ethische Personleben darin. So ist auch *εἶναι ἐν τῇ σαρκί* nicht das physische Sein im Fleisch — dafür heißt es Gal. 2, 20 *ζῆν ἐν σαρκί* —; *εἶναι* bezeichnet ein ethisches Sein, wie das deutlich liegt in Verbindungen wie: in Christo sein, im Geist sein (8, 9): es ist das freie persönliche Sein im Geist oder im Fleisch als dem persönlichen Lebens-Element, vgl. auch: aus Gott, aus der Wahrheit sein, im Himmel sein (vom Menschensohn auf Erden) Joh. 3, 13. — So lange der Mensch dem Gesetz angehört, ist es ein persönliches Leben im Fleisch, ein von der sinnlichen Natur beherrschter Zustand, wo sich eben durchs Gesetz die Sünden-Afficirungen wirksam machen (*τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν*). V. 11 erläutert das *διὰ τοῦ νόμου*. — *τὰ παθήματα*) bezeichnet die unwillkürlich sich aufdrängende Energie der sündlichen Naturtriebe mit ihren deprimirenden Wirkungen; *πάθημα* ist ethisch nur noch Gal. 5, 24 gebraucht. *καρποφορεῖν* steht wieder mit Beziehung auf die vorangestellte

Vergleichung des Lebens unter dem Gesetz mit einer Eheverbindung: es ist eine bloße Fleisches-Ehe (*ἦμεν ἐν τῇ σαρκί*), wo eben das Gesetz, auf dem die Ehe ruht, die Vermittlung bildet für sündliche Lust und sündliche Fortpflanzung, und die Frucht, die sich da erzeugt, ist immer Sterbliches, wie bei der Fleisches-Ehe; daher *καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ*. Aus dem Gesetzesbund kommen nur Kinder des Todes: todte Werke, d. h. theils Sündenwerke, welche die Todesmacht steigern (5, 20), theils hinfällige Gesetzeswerke, die weder Geist noch Wirkungskraft für die Ewigkeit in sich tragen V. 14 u. 18 f.*) — Warum aber *εἰς τό?* Der Tod ist freilich nicht der unmittelbar beabsichtigte Erfolg der Sündentriebe, aber es ist der mit dem beabsichtigten *καρποφορεῖν* gesetzte Erfolg, vor dem auch die Lust-Energie von ihrer Befruchtungs-Tendenz nicht zurücktritt. Jak. 1, 14 f.

V. 6. *νυνὶ δέ*) dies ist die christliche Gegenwart im Gegensatz zu *ὅτε ἦμεν ἐν τῇ σαρκί* V. 5: „wir wurden von der Gesetzes-Wirksamkeit abgetrennt durch Tod (*ἀποθανόντες*), als abgestorben demjenigen, worin wir festgehalten wurden." — *ἀποθανόντες*) ist die allein begründete Lesart, und zwar auch aus inneren Gründen. Denn nicht das Gesetz selbst läßt der Apostel sterben (Philippi); weder V. 2 noch V. 4. In V. 2 stirbt der Mann, dieser aber ist nicht das Gesetz selbst, sondern er repräsentirt die

---

*) Es gilt und giebt also Fruchtbildungen, Lebensentfaltungen, Werke nach innen und außen auch in dem vom Gesetz beherrschten Fleischeszustand, aber Alles wird eine Beute des Todes, auch das relativ Gute, theils direct, theils indirect. Auch die guten Werke sind schwache hinfällige Gesetzes-Produkte oder Ideale, die immer wieder ihren Geist verlieren unter der Energie der Sündenlust in den Gliedern.

Herrschaft des Gesetzes, und eben damit ist bei der Frau ihr eheliches Leben, ihre μία σάρξ und die Gebundenheit durch's Gesetz erstorben. So in dem unter das Gesetz gethanen Christus erstirbt bei den Gläubigen ihr fleischliches Leben und ihre Abhängigkeit vom Gesetz. — Das ἐν ᾧ κατειχόμεθα ist nach der Wortstellung nicht mit νόμῳ zu verbinden, sondern selbständig zu nehmen mit Ergänzung von τούτῳ, ἐν ᾧ. Diese Wendung nimmt der Apostel absichtlich: es soll nicht bloß das Gesetz als das, das uns festhielt, bezeichnet werden, sondern auch das, womit das Gesetz in Wechselwirkung steht, der fleischliche Lebensverband, das ἐν τῇ σαρκὶ εἶναι mit seiner Lust-Energie V. 5, die Fleisches-Ehe von V. 2, kurz es ist das ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ 6, 2. Daher denn sogleich die καινότης τοῦ πνεύματος, das neue Wesen des Geistes gegenübertritt, worin unverkennbar der Gegensatz ist nicht bloß zu νόμος, sondern eben zu εἶναι ἐν τῇ σαρκί; und so wird wieder in der παλαιότης τοῦ γράμματος, im alten Wesen des Buchstabens, nicht nur das Gesetz gegenübergestellt im Ausdruck γράμμα, sondern es wird auch im Ausdruck παλαιότης eben der in V. 4 beschriebene alte Fleischeszustand hereingenommen. Diese παλαιότης hat nun ein Ende. — πνεῦμα und γράμμα bezeichnen die objectiven Factoren der beiden Verhältnisse, καινότης (6, 4) und παλαιότης die entsprechenden subjectiven Zustände; den alten und den neuen Lebenszustand, wie er vom γράμμα und vom πνεῦμα ausgeht, das Vergangene, wo man von dem einstigen Mann oder Herrn, dem Gesetz, abhängig war, und das jetzige Neue, wo man von dem andern Mann, dem auferstandenen Christus V. 4 abhängig ist. Als γράμμα,

als bloß äußere Vorschrift gegenüber einem fleischlichen Naturleben ohne πνεῦμα, hat das Gesetz im Menschen keine seiner eigenen geistigen Natur entsprechende Natur-Grundlage, und dies macht eben das Gesetz dem Fleisch gegenüber kraftlos (8, 3). Gerade Cap. 8 wird dann der Gegensatz, der hier nur kurz berührt ist, die καινότης πνεύματος ausgeführt. — δουλεύειν) das hier auch vom neuen Verhältniß gebraucht ist, schließt an das γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ (V. 4) an, um das dienstliche Abhängigkeits-Verhältniß zu bezeichnen, das vom Bild der Ehe aus Christo als dem Mann, dem Herrn gegenüber im neuen Bundesverhältniß stattfindet. Da ist speciell die alte Natur, das Fleisch, in dienstlicher Zucht zu erhalten (6, 18 f.); es geschieht aber in einer für's höhere Leben fruchtbaren Weise. 8, 13.

V. 7. Während nun der Apostel, wie schon bemerkt, das neue sittliche Lebens-Verhältniß im Dienst des Geistes Cap. 8 darstellt, setzt er hier V. 7 ff. zuvor noch das alte Dienst-Verhältniß auseinander (δουλεύειν ἐν παλαιότητι γράμματος), eben von dem V. 5 ausgesprochenen Gesichtspunkt aus, wie da das sittliche Gesetz selbst den Sünden-Afficirungen noch zum Werkzeug dient. „Was sagen wir nun damit? Ist das Gesetz Sünde?" Dies kann, da ja Sünden im Gesetz nicht geboten oder begünstigt sind, sondern verboten und bedroht, nicht auf den Inhalt des Gesetzes gehen, sondern nur auf die Wirkung des Gesetzes. Also ist die Frage, ob denn das Gesetz an der von ihm vermittelten Sünden-Entwicklung die Schuld trage, daß es nämlich diese Entwicklung bewirke, verursache, und dies kann allerdings die Wendung: „ist das Gesetz Sünde?" ausdrücken, wie V. 13: „das Gute

ist mir geworden Tod," so viel heißt als: Ursache des Todes. So auch, wenn wir sagen: das ist gesund = gesund machend. Den grellen Gedanken, als ob das Gesetz absichtlich und unmittelbar die Sünde erst verursache, oder (Philippi) heimtückisch sündlose Menschen zu Fall bringe, kann der Apostel hier, wo er nicht mit Gesetzesverächtern zu thun hat, gar nicht als möglich voraussetzen. Dagegen hat auch bei sittlich denkenden Menschen schon vielfach der Gedanke Platz gegriffen, das Gesetz trage wenigstens mittelbar zur Sünde bei, oder verursache dieselbe, indem es gerade durch das Verbot als solches Sünde provocire, den Reiz dazu, die Energie der *παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν* hervorrufe; andrerseits durch die Verurtheilung, die vom Gesetz ausgehe, mache es immer muthloser für das Gute. Daß nun das Gesetz die Sünde erst verursache, leugnet der Apostel V. 7 kurzweg mit *μὴ γένοιτο*; das Verbot bringe nur die noch unerkannte, also die schon vorhandene Sünde dem Menschen zur Erkenntniß. Allerdings aber (V. 8 ff.), eben an das Verbot des Gesetzes hefte die Sünde sich an mit ihren trügerischen Reizungen, mit denen sie davon abführe und den Menschen unglücklich mache; dies aber bewähre eben V. 12 das Gesetz als das entgegenstehende Gute, als den durchgängigen Gegensatz zur Sünde, statt als identisch mit ihr, und (V. 13) enthülle die Sünde in ihrer ganzen Bösartigkeit, zeige sie von ihrer ersten Lusterregung an bis zu ihrem Endresultat als das, was sie ist: als Sünde und Tod.

Von Cap. 6 an hat der Apostel die Sünde vor Augen als organische Macht in den Individuen. Wie nun die Sünde als organische Macht, als Naturtrieb, *ἐπιθυμία*, im

Inneren eines jeden Individuums vom ersten Erwachen des sittlichen Bewußtseins an dem Gesetz demselben gegenüber sich wirksam macht (κατεργάζεσθαι V. 8. 13 und 11), diese ihre psychologische Entwicklung stellt er hier V. 7—13 eben in individualisirender Form dar an seinem eigenen, nicht jetzigen, sondern früheren Zustand unter dem Gesetz, daher die Praeterita: ἔγνων, ᾔδειν V. 7, und so bis V. 14. Von V. 14 an wird dann die κατεργαζομένη ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία auf die ἐνοικοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία zurückgeführt, d. h. die innere Sünden-Wirksamkeit zurückgeführt auf die immanente Ursache, daher von dort an Darstellung in Form des Präsens.

τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων) Die Sünde ist auch hier, wie schon 5, 12, die fehlerhafte und abnorme Naturdisposition, aber in ihrer Aeußerung. Der primäre und stetige Ausdruck dieser Aeußerung ist die ἐπιθυμία, der seelische Naturtrieb, vermöge dessen der Mensch vom Gesetz los sein will (V. 9), als Ich leben will (ἐγὼ δέ), als Ich nur zu gelten, zu haben, zu genießen begehrt: also der selbstische Trieb. Daher knüpft die Erkenntniß der Sünde V. 7 an die ἐπιθυμία: sie ist der Zündstoff der Sünde, wie er dem leiblichen Seelenorganismus oder der σάρξ innewohnt. Eben der Egoismus, die Lust des Eigenlebens als natürlicher Trieb existirt schon unabhängig vom Gesetz; aber erkannt als Sünde d. h. als das Regellose und Regelwidrige wird die Eigenlust nur am Gesetz, an seinem: „Du sollst nicht!" Mit der bestimmten Herbeiziehung des mosaischen Gesetzes-Ausdrucks (οὐκ ἐπιθυμήσεις) ist übrigens das angeborene sittliche Bewußtsein (2, 14) als der Naturgegensatz gegen die Natur-

macht der Sünde nicht ausgeschlossen, daher heißt es, ehe der Ausspruch des positiven *νόμος* mit *ὁ νόμος ἔλεγεν* erwähnt wird, zuerst allgemein: die Sünde erkannte ich nicht außer *διὰ νόμου* (ohne Artikel), und ein ebenso allgemeiner Satz ist V. 8: *χωρὶς νόμου ἁμαρτία νεκρά* und V. 9. Vgl. J. T. Beck: Christliche Ethik I. 216 ff. 222 ff. II 2 ff.

V. 8. Wird nun nach dem Gesagten schon daran, daß das Gesetz die Lust verbietet, oder daß ein sittlicher Widerspruch dagegen im Menschen sich erhebt, diese selbst als etwas Sündiges zu wissen gegeben, so kommt es auch zur lebendigen Erfahrung davon nach V. 8: nämlich die Sünde entfaltet nun gerade in der vom Gesetz verbotenen Lustform ihr eigentliches Leben als eine selbständige Macht, sie nimmt Veranlassung und Antrieb (*ἀφορμή*) eben durch das Gebot, welches das Gelüsten verbietet, das letztere in allerlei Form im Ich zu bewirken (*ἐν ἐμοί*). Das *διὰ τῆς ἐντολῆς* ist nicht zu trennen von *κατειργάσατο*, wie V. 13 zeigt (*διὰ τοῦ ἀγαθοῦ κατεργαζομένη*). Indem denn das Gebot in Widerspruch mit seiner eigenen Tendenz zum Mittel wird im Menschen für die Entfaltung des ihm Entgegengesetzten, des von ihm Verbotenen, zeigt sich eine dem Gesetz feindliche Macht, eine unbändige und regelfeindliche Macht in jenem Naturtriebe. — *χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά*) ist wieder ein allgemeiner Satz, daher steht weder der Artikel bei *νόμου* noch ein Verbum. Außer dem Zusammenhang mit Gesetz ist die Sünde todt, nämlich als Sünde. Die *ἐπιθυμία*, die materia peccati ist nicht todt, sondern wird V. 7 schon vor ihrer sittlichen Erkenntniß als existirend vorausgesetzt und ist auch an und für sich etwas Thätiges. Aber

wo es noch, wie z. B. beim Kinde, aber auch später noch, an der Beziehung zu einem Gesetz fehlt, wo noch kein sittlicher Widerspruch gegen den Naturtrieb zum Bewußtsein kommt (denn Bewußtsein gehört zur Gesetzes-Wirkung 2, 14 f.), also im rein organischen Dasein der Lust tritt der eigentliche Geist, der die Naturtriebe beseelt, und das eigentliche Werk, das es gilt, das Unsittliche, Regelwidrige, die Sünde noch nicht hervor d. h. sie ist todt. Ihr eigentümliches Leben als *ἀνομία*, als *παράβασις* (4, 15), ihr Schuld- und Todes-Charakter äußert sich noch nicht, ist noch versteckt eben in der Form eines bloßen Naturtriebes; „weil ihr Nichts widerspricht und widersteht, geht alles seinen natürlichen und ruhigen Gang." (M. F. Roos.)

V. 9 f. Das erste Glied von V. 9 gehört unmittelbar als Gegensatz zum letzten Glied des 8. V. Obgleich die Sünde im Ich wirkt (V. 8: *κατειργάσ. ἐν ἐμοί*) als eine sein Begehren beherrschende Macht, so wird sie doch nicht mit dem Ich identificirt, vielmehr Beide stehen in einem entgegengesetzten Verhältniß zu einander: heißt es: *ἁμαρτία νεκρά* (V 8), so umgekehrt: *ἐγὼ δὲ ἔζων* (V. 9); heißt es: *ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν*, so wieder umgekehrt V. 10: *ἐγὼ δὲ ἀπέθανον*. Der erste Gegensatz zwischen Ich und Sünde besteht *χωρὶς νόμου*; der zweite entwickelt sich *ἐλθούσης τῆς ἐντολῆς*. Wie nun *χωρίς* das außerhalb des Bewußtseins Liegende bezeichnet nach V. 7, so ist also das *ἐλθεῖν* das Kommen des Gesetzes in's Bewußtsein (indem das Gesetz spricht V. 7); und zwar nicht die Kenntniß äußerer Gesetzes-Bestimmungen hat der Apostel im Auge, sondern speciell das Lustverbot, an welchem das Sündigen in seiner Innerlichkeit zur Erkenntniß

kommt. Von dieser Sünden-Erkenntniß redet er hier. — Ehe nun dem natürlichen Lustreiz sich das Lustverbot im Bewußtsein gegenüberstellt, entfaltet auch die Sünde nicht ihren antinomistischen Widerspruchsgeist und ihr antinomistisches Produkt, sie liegt in ihrem eigentlichen Wesen d. h. als *ἀνομία, παράβασις* (4, 15), oder in ihrem Schuld- und Todescharakter für das menschliche Bewußtsein noch todt (V. 8: *χωρὶς νόμου ἁμαρτία νεκρά*). Dagegen das Ich selber (*ἐγὼ δὲ* — prägnant im Gegensatz zu *ἁμαρτία*) entfaltet sich in ungetrübter Lebenslust und Lebenskraft, unbeengt von irgend einem Gegensatz. Es ist das einstige harmlose Natur-Leben: das Ich lebt sein Leben im Einklang mit der Naturlust, die noch nicht als sündig erkannt ist.*) — *ἔζων*) als Gegensatz zum Todtsein der Sünde und andrerseits zum Sterben des Ich (V. 10) kann nicht einfach nur als „existiren" genommen werden, aber auch nicht als „höheres Leben," denn es ist das V. 5 beschriebene *εἶναι* in der *σάρξ*, von welchem die ganze Ausführung ausgeht. (Eben daher ist auch nicht Adams Leben vor dem Fall geschildert). Indem dann aber das Gesetz als bestimmte Forderung (*ἐντολή*) sich kund thut, tritt ein den Naturlauf

*) Dies ist im Allgemeinen nicht auf ein bestimmtes Alter (Kindheit) zu beschränken; die Anwendung hängt von dem früher oder später sich bildenden sittlichen Bewußtsein ab. Nicht äußere Entwicklungs-Zeiten oder Lebens-Perioden, sondern einen inneren, einen psychologischen Entwicklungsgang beschreibt der Apostel, und zwar den Punkt derselben, wo, wie Tholuck gut hervorhebt, nicht nur eine Gesetzeskenntniß im Allgemeinen, wie sie die Sünde als That verurtheilen muß, vorhanden ist, sondern wo speciell am Lustverbot das Sündigen in seiner Innerlichkeit zur Erkenntniß kommt; — also gerade die höchste sittliche Bildung, die das Gesetz ermöglicht.

hemmender Widerspruch ein, und der Widerspruch treibt und veranlaßt die Sünde zu einer Reaction in allen Formen ihrer Reiz- und Triebkraft (*κατειργ. ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν*), so daß der Mensch, der doch unter das Gesetz sich stellen will (denn von einer Gesetzes-Ehe ist die Rede, von einem an das Gesetz gebundenen Menschen, nicht von einem ungebundenen), im steten Widerspruch mit dem Gesetz sich sieht und dieses im Widerspruch mit sich. Da tritt Depression des Ich-Lebens ein (*ἐγὼ δὲ ἀπέθανον* V. 10). Die bisherige naive Lebenslust uud Lebenskraft ist gebrochen, der Mensch sieht sich gebunden an eine ungesetzliche und widergesetzliche Lebensmacht und vom Gesetz verurtheilt. So erstirbt das bisherige Lebens-Bewußtsein im Schuld-Bewußtsein. Es ist der unselige Zustand des 24. V., wo das *τοῦ θανάτου τούτου* zurückweist auf V. 23, auf die sündige Gebundenheit. Daher ist auch 2 Kor. 3, 7 ebenfalls vom Zustand unter dem Gesetz Tod als Wirkung ausgesagt, wofür V. 9 „Verurtheilung“ als Correlat gesetzt wird.

Die Praeterita *ἔζων, ἀπέθανον* setzen das Gestorbensein als etwas bereits Eingetretenes und so das vorangehende ohne Zusammenhang mit dem Gesetz geführte Leben als eine entschwundene Zeit, daher *ἔζων ποτὲ χωρὶς νόμου*. Eine solche Zeit des naiven Natur-Lebens fällt durchaus nicht nur mit der Kindheit zusammen, sondern dauert überhaupt kurz oder lang bei dem Menschen, so lange und so weit ihm nicht das Gebot des Gesetzes so zur Erkenntniß kommt, daß er sein Leben im Ganzen oder in einer bestimmten Beziehung damit in Zusammenhang bringt.

Die Frage, in welchen Theil der Lebenszeit des Apostels

diese Beschreibung falle, ist völlig verfehlt, denn der Apostel giebt in diesem Cap. von V. 7 an nicht eine äußere Lebensgeschichte von sich selbst, sondern eine innere Entwicklungsgeschichte des menschlichen Ichs von seiner nuden Natürlichkeit aus durchs Gesetz hindurch auf Christus hin. V. 25. — Für *ἀνέζησεν* ist hier die Bedeutung: „wiederaufleben" unmöglich. *ἀνά* bedeutet aber eben so natürlich auch das einfache „auf", z. B. *ἀναβλέπειν*, aufblicken u. s. w.; und eben das *ἐγὼ δὲ ἀπέθανον*, das Sterben des Ich als Absterben, ist der Gegensatz zum Leben der Sünde als Aufleben, als gesteigertem Leben (vgl. V. 8: *κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν*) und bildet einen Contrast zu dem vorigen Leben des Ich, *ἐγὼ δὲ ἔζων*. Ueber diese Verse vgl. M. F. Roos: Kurze Auslegung des Briefes an die Römer S. 106—109.

V. 11. Im Bisherigen ist der psychologische Prozeß geschildert, wodurch die objective Sünde zur subjectiven sich gestaltet. Was ist dabei das Entscheidende? V. 11: es geht durch Betrug. Das *ἐξηπάτησεν* ist der Hauptbegriff: durch das Gebot, an dem die Sünde ihren Anlauf nimmt, betrügt und verführt sie den Menschen, d. h. eben durch einen Schein, den sie vom Gesetz entlehnt, durch den Schein des Guten und Heilsamen, den sie ihren Anmuthungen zu geben weiß, vgl. Gen. 3, 1 ff. In der Entwicklung der ersten Sünde ist auch die Gestalt aller übrigen Sünden-Entwicklungen abgeprägt; daher ist es natürlich, daß hier und dort die Ausdrücke zusammentreffen.

V. 12 stellt nun das Ergebniß des Bisherigen zusammen. Das Gesetz im Ganzen (*ὁ νόμος*) ist nicht Sünde (V. 7),

sondern heilig, weil es so sehr der innerste Widerspruch gegen die Sünde ist, daß es diese gerade erst ans Tageslicht zieht aus ihrer Verstecktheit und sie verurtheilt bis in's innerste Selbstbewußtsein des Menschen hinein. Es vertritt also die Majestät des göttlichen Namens, ist ἅγιος. Aber auch jede einzelne Bestimmung des Gesetzes, auch seine gebietende und verbietende Form (καὶ ἡ ἐντολή) ist heilig, gerecht und gut; sie begründet nämlich Furcht Gottes als ἐντολὴ ἁγία, eine gerechte Wohlordnung im Leben als ἐντολὴ δικαία, aber auch heilsame Wohlfahrt des Lebens als ἐντολὴ ἀγαθή (vgl. V. 13, wo θάνατος Gegensatz ist zu τὸ ἀγαθόν).

V. 13. Zu ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία ist zu suppliren das voranstehende ἐμοὶ γέγονε θάνατος und daran reiht sich das Weitere: damit sie (ἡ ἁμαρτία) dargestellt werde, an den Tag komme als Sünde (das artikellose ἁμαρτία nach φανῇ ist Prädicat), indem sie durch das Gute mir Tod wirkt. Die Sünde macht also das Gesetz selbst, das Gute zum Tod, nicht das Gesetz macht die Sünde und ihren Tod. Dem Umstand, daß die Sünde auch an dem für sich guten Gesetz nur eine gesteigerte Macht-Entfaltung durchsetzen darf, liegt als göttlicher Zweck zu Grunde: einmal, daß gerade das innerste verborgene Wesen der Sünde, wie es im scheinbar unschuldigen sinnlichen Lustreiz liegt, aus seinem Versteck hervorgezogen werde (ἵνα φανῇ ἁμαρτία), und weiter, daß auch die Wirkung der Sünde und zwar ihre reizende betrügliche Form als verderblich bis in das innere Leben des ἐγώ hinein, als seelenverderblich aufgedeckt werde. Indem ihr dazu das Gesetz selbst als Werkzeug dient und sie das in sich Gute in Fluch verwandelt, soll nach göttlichem Zweck (ἵνα) die Sünde

eben als das maß- und schrankenlose Princip des **Verderbens** erscheinen.

V 14 ff. Bisher war die Sünde dargestellt worden, wie sie in der Form der Naturtriebe, der *ἐπιθυμίαι*, actuell im Ich auftritt (*κατεργαζομένη ἐν ἐμοί* V. 13 und 8), und zwar als der lebendige Widerspruch sowohl mit der Lebens-Bestimmung des Gesetzes (V. 10), als mit der Lebens-Entwicklung des Menschen selber (V. 10 und 13). An diese Betrachtung des **actuellen** Verhältnisses reiht sich nun V. 14 ff. die des **habituellen**: die dem *κατεργάζεσθαι ἐν ἐμοί* zu Grunde liegende *οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία* V. 17 ist jetzt der Gegenstand; von der Natur-**Wirkung** der Sünde geht es nun in den Natur-Sitz der Sünde. — Woher kommt denn der Sünde solche Macht? Sie ist nicht eine dem Ich selbst fremde Macht außer demselben, daß sie nur in dasselbe hineinwirkt, sondern sie ist eingebürgert (*οἰκοῦσα*) im eigenen Selbst des Menschen, ja ist mit demselben verwachsen, sofern der Mensch selbst verwachsen ist mit der *σάρξ* (*ἐγὼ σαρκινός* V. 14), auf deren Boden die Sünde eben wurzelt in der Form des unbewußten *ἐπιθυμεῖν* (V. 5 und 7 f.). Aber auch das Gesetz, dessen Spruch und Widerspruch der Mensch mit seinem Bewußtsein sich unterworfen sieht (V. 7), ist auch keine bloß von außen wirkende Macht (kein bloßes mosaisches *γράμμα*), sondern es hat ebenfalls im eigenen Selbst des Menschen seinen Sitz, es hat ihn in der dem *ἐπιθυμεῖν* entgegengesetzten Sphäre des bewußten Wollens (V. 14: *οἴδα*; V. 18: *θέλειν παράκειταί μοι*, zusammengefaßt im *νοῦς* V. 23 und 25), also in der geistigen Naturseite des menschlichen Personlebens. Der Zwiespalt

zwischen Gesetz und Sünde, der V. 7—13 erst als eine Action zweier Mächte hervortrat, welche in dem menschlichen Ich als dem gemeinsamen Boden zusammentreffen, erschließt sich jetzt tiefer als ein Dualismus, welcher der Natur des Ich selbst einverwoben ist, wo Macht gegen Macht als ein inneres Gesetz streitet (V. 23 und 25). Der Widerspruch zwischen Sünde und Gesetz ist also nicht ein erst nur nach innen gerichteter Angriff, sondern ein schon im innersten Selbstbewußtsein befindlicher, unlösbarer Conflict (*οἶδα* V. 14. 18 vgl. V. 23). Der so beschriebene Zustand gehört als *εἶναι*, als persönlich-ethisches Leben, der Lebens-Periode an, die V. 5 vorangestellt ist: nämlich dem *εἶναι ἐν τῇ σαρκί*. Dies zeigen die dort und hier ganz gleichen Grundbegriffe: *σαρκινός, ἁμαρτία ἐν τοῖς μέλεσιν, νόμος, θάνατος*. Es ist aber nicht der Zustand der reinen, der gesetzlosen Fleischlichkeit (wie V. 9), auch nicht der, wo das Gesetz an den Menschen nur von außen herankommt und dieser zum Gesetz nur passiv sich verhält, sondern der Zustand, wo der Mensch selbstthätig mit seinem Willen, mit seinem Sinn ins Gesetz des Guten eingegangen ist als in Gottes Gesetz, es persönlich also sich angeeignet hat, daher: *θέλω, σύμφημι τῷ νόμῳ, συνήδομαι, δουλεύω* (V. 16. 18. 22 f. 25), wo also der Mensch in den persönlichen Kampf mit der individuellen Sünde bis in ihre innere Wurzel hinein eingetreten ist. Dies bildet eben den Uebergang zur Erlösung V. 25. Das *θέλειν* ist hiernach durchaus keine bloße Velleität („ich möchte gerne“), sondern beruht auf Einsicht in die geistige Natur des Gesetzes (V. 14) und involvirt auch das Streben und Mühen um Ausführung des Guten (V. 18 und

21). So ist es denn auch das Gesetz in der geistigen Beziehung seines Inhaltes (ὁ νόμος πνευματικός V. 14), nicht seine buchstäbliche Außenseite (γράμμα), nicht die bloße Legalität; sondern das Gesetz, wie es die Sünde faßt in ihrer innersten Wurzel, in der Eigenlust — dies ist es, was Gegenstand der Erkenntniß und des Wollens ist. Daher eben die zu Tag kommende Ohnmacht, so lange das Subject noch σαρκινός ist (V. 14), noch nicht πνευματικός (Cap. 8, 9. 2. 4), wie das Gesetz für sich es ist; dagegen das Gesetz nach seinem γράμμα, nach seiner äußeren Vorschrift zu halten, ist dem Fleisch nicht unmöglich. Luk. 1, 6. Mark. 10, 19—21. 2 Timoth. 1, 3. Röm. 2, 14. Also ist die höchste denkbare Entwicklungsstufe des unter dem Gesetz befindlichen Menschen, das ὑπὸ νόμον εἶναι (6, 14), ehe seiner σάρξ der Geist selber gegenübergestellt ist als neues inneres Natur-Element, ehe so dem νόμος τῆς ἁμαρτίας nicht der bloße νόμος τοῦ νοός gegenübersteht, sondern der νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ 8. 2. Es ist also noch nicht das νυνί (V. 6), das δουλεύειν ἐν καινότητι πνεύματος, oder noch nicht der Zustand des Gerechten unter der Gnade (6, 14. 18), sondern der Zustand des Gerechten unter dem Gesetz, das δουλεύειν ἐν παλαιότητι γράμματος. Bei den Gerechten unter der Gnade ist wohl noch natura carnalis und somit ζῆν ἐν σαρκί, das fleischliche Naturleben, aber nicht mehr das fleischliche Personleben, das ἐγὼ σαρκινός, das εἶναι ἐν σαρκί; 8, 8 f.: ὑμεῖς οὐκ ἐστε ἐν σαρκὶ ἀλλ' ἐν πνεύματι, Gegensatz zu ὅτε ἦμεν ἐν τῇ σαρκί 7, 5. Es sind ferner bei dem Geistesmenschen der Gnade noch reliquiae morbi prioris (Melanchthon), die sich wohl noch in

einzelnen Fällen zu kritischen Conflicten eben nach Art des hier beschriebenen steigern können; aber sie bilden nicht den habituellen Lebensstand, das *δουλεύειν* im *ἐγώ*. Es lebt da die Sünde nicht mehr als Herr, es ist nicht mehr die Sünden-Sclaverei (6, 14 und 8, 2), wie sie hier beschrieben wird (V. 14: *ἐγὼ πεπραμένος* und V. 23); dies so wenig als das Gesetz bei den Gerechten unter der Gnade noch ihr Herr ist, sondern ihr Herr ist Christus, der neue Ehemann, bestimmter: sein Lebens-Geist (7, 1. 4. 6. 8, 2. 9.).*)

V. 14. *οἶδα μὲν γάρ*, so ist statt dem Plural *οἴδαμεν* zu lesen, vgl. V. 18 und überhaupt vorher und nachher steht immer: „ich", nicht „wir". Als allgemeiner Satz wäre die Aussage, daß das Gesetz geistlich sei, nach V. 12 bedeutungslos; dagegen gerade das, was ich weiß (*οἶδα*) vom Gesetz, soll gegenüberstehen dem, was mein Ich ist (*ἐγώ εἰμι*). Mein Wissen ist nicht mein eigenes Sein, nicht mein Selbst; ich weiß zwar wohl, daß das Gesetz geistig ist, bin aber bei diesem Wissen nicht selbst geistig, sondern fleischlich. Dieser Gegensatz zwischen Wissen und Sein, wie nachher zwischen Wollen und Thun, charakterisirt eben den ganzen Zustand.

---

*) Es erklärt sich dies daraus, daß die Gerechten, die unter der Gnade stehen, das neue Leben erst vom Centrum aus nach innen und außen in sich durchzubilden haben, wóbei vom Fleisch aus nicht nur stetige Angriffe der Sünde erfolgen, ihre Einflüsse und Gegenwirkungen durch Alles sich hindurchziehen, sondern auch im Einzelnen noch Besiegungen durch die Sünde eintreten, oder alte habituelle Reste derselben zu brechen sind, die indeß noch todt lagen. Aber das Alles fällt nicht zusammen mit dem hier geschilderten *τύπος*, wo die Sünde in ihrer Herrschaft steht und dies Zustand bei dem Menschen ist.

πνευματικός) ist das Gesetz, aber nicht *πνεῦμα*. Wäre der *νόμος πνεῦμα*, so wäre er auch *ζωοποιῶν*. Gal. 3, 21. *πνευματικός* ist zunächst das, was vom *πνεῦμα* kommt und seine Eigenschaften wesentlich an sich hat. Das Gesetz ist wohl seiner Form nach *γράμμα*, aber seinem Wesen nach von geistigem Inhalt und geistiger Beschaffenheit; es zeigt sich dies schon darin, daß es gegen die dem Fleisch angehörige Lust den Gegensatz bildet, und dies wieder beruht darauf, daß es als *νόμος θεοῦ* (V. 25) von Gott stammt und der göttliche Willensausdruck ist für das Heilige, Gerechte und Gute (V. 12), was eben der Ausdruck *πνευματικός* summarisch zusammenfaßt. — Im Gegensatz zu diesem *νόμος πνευματικός* nun heißt es vom *ἐγώ*: *σαρκινός εἰμι*, „ich bin das persönliche Gegentheil von jenem Gesetz“ (Roos). —

Für *σαρκινός* statt *σαρκικός* könnte sprechen, daß Letzteres als das Gebräuchlichere eher Schreibfehler oder Correctur sein könnte; *σαρκινός*, gewöhnlich nur im physischen Sinn: fleischern, könnte aber auch hereingekommen sein, weil das ethische *σαρκικός* bei der Beziehung auf den Apostel anstößig erschien. 1 Kor. 3, 1 ist übrigens *σαρκινός* auch vom sittlich geistigen Zustand gebraucht bei den Korinthern, die ihrer persönlichen Richtung nach nicht als *σαρκικοί* zu bezeichnen waren. — *σαρκινός*) ist die aus der *σάρξ* herstammende Beschaffenheit des Ich, das von den Naturtrieben abhängige Ich-Leben in der *σάρξ* (7, 5). *σάρξ* selbst ist die Menschennatur, wie sie in Seele und Leib vom Geist isolirt ist, dem Geist entgegengekehrt und so von der äußern Welt beherrscht ist. Vermöge dessen ist unser Leibes- und Seelenleben ein Bild der Schwachheit und Sterblichkeit, abhängig

vom niederen Naturleben in uns und außer uns, eben damit der Gegensatz zum höheren göttlichen Geistesleben, zum Heiligen, Gerechten und Guten. Ueber σάρξ und πνεῦμα vgl. zu 1, 3 f. So ist es, seit die Sünde kosmisch geworden ist (5, 12); es wird nicht erst so durch den Willen des Menschen, sondern ist und bleibt auch gegen den Willen des Menschen (V. 15 ff.). Daher sieht sich auch der gutwillige Mensch unter die Sünde verkauft (πεπραμένος) wie ein Sclave, d. h. er hat seinem Herrn gegenüber wohl eigenen Willen noch, aber er kann ihn nicht geltend machen, durchsetzen, er muß sogar gegen seinen Willen gehorchen. Geschieht aber das Gegentheil von dem, was der Apostel hier voraussetzt, daß der Mensch nicht einmal mehr seinen Willen für das Gute gegen das Böse einsetzt, geht vielmehr der eigene Wille des Menschen absichtlich ein auf das fleischliche Naturleben, daß dorthin sein freiwilliges σύμφημι und συνήδομαι gerichtet ist statt auf Gottes Gesetz, verwandelt sich also der sinnliche Trieb auch in sinnlichen Willen, dann ist der Mensch nicht nur fleischlich, sondern dann ist er fleischlich gesinnt (8, 6), da sündigt der Mensch nicht bloß als ein unwillkürlich Hingerissener und Geblendeter, sondern er thut seinen eigenen Willen (nicht nur seine eigene Lust), indem er sündigt, er ist Sünder in spontanem Sinn, ist freiwilliger Sclave, nicht gezwungener (verkaufter). Es giebt also der Sünde gegenüber eine zwiefache Sclaverei: die natürliche, unwillkürliche, gezwungene und die persönliche, die freiwillige. Danach unterscheiden sich eben auch in der Schrift die Menschen in Gerechte und Ungerechte oder Sünder.

Ueber die psychologische Ausführung vgl. J. T. Beck:

Seelenlehre über Röm. 7, 14 ff.; Lehrwissenschaft S. 276 bis 278 und 288—294. 2. Aufl. S. 258—261. 269 ff. Christl. Ethik I. 227. 216 ff.

V. 15 ff. setzt der Apostel eben auseinander, wiefern das Ich fleischlich ist und als solches unter die Sünde verkauft; es zeigt sich nämlich ein Ausüben der Sünde, ein *κατεργάζ.* gegen eigene Ueberzeugung (*οὐ γινώσκω*: was ich ausübe, ist nicht meine Ueberzeugung). *γινώσκειν* involvirt das Anerkennen, es ist das in den Willen gefaßte Erkennen. Daher sogleich: *οὐ γὰρ ὃ θέλω*. Vgl. Joh. 17, 7 f. Matth. 7, 23.*) Aber noch mehr: „was ich hasse (*μισῶ*), gegen was sogar mein Wille ist, das setze ich in's Werk (*ποιῶ*);" trotz meiner Abneigung, die ich habe, in die Sünde zu willigen, führe ich es doch aus.

V. 16. Also eine Zusammenstimmung mit dem Gesetz ist auch dem natürlichen Menschen, dem *σαρκινός* noch möglich;**) und eben dadurch, daß das Gesetz vom Menschen anerkannt wird mit innerer Ueberzeugung und Willigkeit, erhält dasselbe das Prädicat *καλός*.***) — *καλός*) ist nämlich das anerkannt Gute, das Gute, sofern es sittlichen Beifall hat oder verdient. Zu bemerken ist hier der Fortschritt in der Prädicirung des Gesetzes von V. 12 an: Das Gesetz

---

*) ‚Video rectiora proboque, deteriora sequor' (Ovid Met. 7,19) — und weiter als Ovid soll auch der Wiedergeborne nicht sein, der in diesem Abschnitt Subject sein soll?!

**) Das lasse man doch allen den ehrenwerthen Geistern im Heidenthum, die rangen nach dem Gesetz, das sie noch in sich fanden, und mache sie zu keinem truncus!

***) Wie preist David so oft das Gesetz! Und wie selbst Heiden!

erscheint zuerst als ἅγιος (V. 12) in seinem absoluten Gegensatz zur Sünde, das Sündenwirken enthüllend und verurtheilend bis in die Lust hinab (V. 7). Dann, indem es der Mensch mit seiner eigenen Natur vergleicht (V. 14), erkennt er dasselbe in seinem Gegensatz gegen die sarkische Lust als πνευματικός, das innere Wesen des Gesetzes geht ihm auf als über das äußere Verhalten hinausragend und als positiver Gegensatz des Naturhangs. Weiter aber, indem er in seiner eigenen Verhaftung an die Sünde doch sein innerstes Wissen und Wollen von dem Gesetz ergriffen findet und einstimmig damit in selbständigem Wollen es ergreift, wird es ihm καλός. Eben den Willen, das selbständige Erkennen, Lieben und Hassen hat auch der Sclave noch frei. — Es ist also hier ein freier Punkt bezeichnet für den πεπραμένος, wo auf der einen Seite die Sünde dem Menschen als gehässig erscheint (μισῶ); auf der anderen Seite der νόμος als schön, trefflich, gefällig (καλός). Von allen diesen Zügen eines Gerechten unter dem Gesetz sind die Psalmen voll. Allein auch allgemein menschlicher Art sind diese Züge, indem auch das heidnische Bewußtsein sich ähnlich ausspricht.

V. 17. νυνί) ist in Verbindung mit οὐκέτι wohl im zeitlichen Sinn zu verstehen; es markirt in dem inneren Prozeß einen bestimmten Zeitpunkt, wo das Ich bis zur freien Einstimmung mit dem Gesetz gekommen ist: ist einmal nach V. 16 mein Wille gegen mein Thun auf Seiten des Gesetzes, so ist jetzt die böse That nicht mehr selbständige Wirkung meines Ich, sondern aufgedrungene Wirkung der in meinem Ich wohnhaften Sünde; beim Sündigen bin ich nicht der eigentliche Thäter, sondern das unfreiwillige Werkzeug

auf ein doppeltes Lebens-Gesetz im Ich mit eigenthümlicher Sphäre.

Die Versuche, τὸν νόμον vom mosaischen Gesetz zu verstehen als Object von ποιεῖν, widersprechen der ganzen psychologischen Analyse des Contextes. Ziehen wir τὸν νόμον zu εὑρίσκω, so läßt sich noch zweifach construiren: einmal (am einfachsten) so: ich finde also das Gesetz für mich, der ich will das Gute thun, daß mir das Böse anliegt. Oder: ich finde also das Gesetz, daß mir, der ich will das Gute thun, das Böse anliegt (Trajection vgl. Winer § 61. S. 518). Der Apostel hat bisher den heuristischen Weg geführt (daher hier εὑρίσκω, wie V. 18 und βλέπω V. 23), den Weg der Forschung, und er stellt nun als Resultat dieses Forschens wieder einen kurzen Ausdruck hin: εὑρίσκω ἄρα τὸν νόμον, um darin das beschriebene Verhältniß zwischen Sünde und Ich bestimmt auszudrücken. Nach dem Vorigen ist nämlich eben das der stetige Verlauf, daß der Mensch seinen guten Willen nicht vollbringt, dagegen gerade gegen seinen Willen Böses vollbringt und so als unfreiwilliges Werkzeug des in seiner Natur wohnenden Bösen erscheint. Eben damit giebt sich dies Naturböse im Gegensatz zu dem geistigen Gesetz, mit welchem das Ich zusammenstimmt (V. 16), selbst als Gesetz zu erkennen, indem es sich gerade dem gutwilligen Ich (daher die prägnante Voranstellung: τῷ θέλοντι ἐμοί und die prägnante Wiederholung ὅτι ἐμοί) als Regel aufdrängt (über νόμος vgl. 3, 27), als bestimmende Norm des Handelns. Eben daraus, daß das ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται als ὁ νόμος V. 21 gefunden ist, ergiebt sich V. 23 der Ausdruck: ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας.

V. 22 f. So treten nun V. 22 f. in dem Einen Ich zwei Gesetze einander gegenüber:*) ὁ νόμος τοῦ θεοῦ (22) und ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας (23). Beidem parallel läuft V. 23 der νόμος τοῦ νοός und der νόμος ἐν τοῖς μέλεσιν als Bezeichnung der Sphäre der beiderseitigen Gesetze in der Menschennatur. Hieraus ergiebt sich, daß νόμος τοῦ θεοῦ und νόμος τοῦ νοός in demselben Verhältniß zu einander stehen, wie νόμος τῆς ἁμαρτίας und νόμος ἐν τοῖς μέλεσιν. νόμος τῆς ἁμαρτίας bezeichnet das Gesetz, um das es sich handelt, nach seinem substanziellen Inhalt oder Charakter. Das Sünden-Gesetz hat aber ἐν τοῖς μέλεσιν seine organische Thätigkeit und Entwicklung. Die Glieder, als dem σῶμα τῆς ἁμαρτίας angehörig (6, 6), sind die Organe, in welchen die Sünden-Impressionen sich wirksam machen 7, 5. So ist nun auch auf der anderen Seite νόμος τοῦ νοός das göttliche Gesetz, sofern es seine organische Thätigkeit und Entwicklung im νοῦς hat. Dieser ist das Organ, in welchem das göttliche Gesetz seine Impressionen wirksam macht; es thut dies als Gewissen (2, 14), wie die Sünde ihre Impressionen in den Gliedern geltend macht, nämlich als sinnliche Naturtriebe, als ἐπιθυμίαι. Gewissen und sinnlicher Naturtrieb (Eigen-Lust) sind die Exponenten, die Thätigkeits-Aeußerungen der beiderseitigen Naturgesetze, des göttlichen und des sündigen; während νοῦς und μέλη die beiderseitigen Lebensherde und Thätigkeits-Werkzeuge sind. — νοῦς haben, wie μέλη, alle Menschen, auch ohne das

*) Doch erscheint das von der Sünde aus und nach der Sünde hin wirkende Gesetz im Uebergewicht, auch wenn das Ich mit dem göttlichen Gesetz der Gesinnung nach zusammenstimmt.

neutestamentliche πνεῦμα. Es ist im Gegensatz zum Fleisch mit seinen äußeren Sinnen: der geistige Sinn, vermöge dessen der Mensch erkennend und wollend (V. 15) thätig ist, Vernunft, zugleich als praktische gedacht. Wie es aber dem organischen Sünden-Gesetz in den Gliedern gegenüber eine natürliche, unfreiwillige Abhängigkeit giebt, und eine freiwillige oder ethische: so dem organischen Gewissens-Gesetz im νοῦς gegenüber. Und wenn hier die Abhängigkeit von der Sünde als unfreiwillige betrachtet ist, so umgekehrt die Abhängigkeit vom Gesetz Gottes im νοῦς als freiwillige, sofern bereits das persönliche γινώσκειν und θέλειν der Fleisches-Gewalt entgegengekehrt ist und mit dem göttlichen Gesetz zusammenstimmt (V. 15 f. 22). Indem dann hier das Gesetz Gottes eben durch Wollen des Guten und Hassen des Bösen sich im Menschen als νόμος τοῦ νοός entwickelt, ist Letzteres hier im ethischen Sinn gefaßt, als Gesinnung, wie denn νοῦς eben in doppelter Beziehung vorkommt: als Anlage, natürliches Vermögen, und als persönlicher Habitus, als Gesinnung oder Denkweise, z. B. ἀδόκιμος νοῦς. Der Ausdruck νόμος τοῦ νοός entwickelt sich also wieder aus dem Vorangegangenen, nämlich aus οἶδα ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν (V. 14), οὐ γινώσκω, μισῶ (gegenüber der Sünde V. 15), σύμφημι τῷ νόμῳ (V. 16), συνήδομαι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ und zwar κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον (22). Dieses συνήδομαι faßt zusammen das σύμφημι ὅτι καλός, es ist die sittliche Lust gegenüber der sinnlichen Lust, der ἐπιθυμία (über συν vgl. zu 2, 15). Ist Letztere unwillkürliche Naturwirkung (6, 12. 7, 8. 14), so ist die Lust, die mit dem Gesetz zusammenfließt (συνήδομαι, wie 1 Kor. 13, 6. συγχαίρει oder oben 2, 15

συμμαρτυρεῖ), vermittelt durch Erkennen des Gesetzes und durch ein dem Bösen entgegengesetztes Wollen, entsteht also auf sittlichem Weg; doch ist damit nicht ausgeschlossen, sondern eingeschlossen, daß es, wie ein Urbewußtsein, so auch eine Urlust am Guten giebt (ohne dies Urangeborene keine Entwicklung), das Letztere als organische Einwirkung des Gewissens in den Vernunftsinn, als Impression. Allein durch diese passive Lust, die der Mensch an sich hat ohne sein Thun, ohne die active Aneignung im Erkennen und Wollen, ist das Gute noch nicht Vernunft-Gesetz, inneres Sinnes-Gesetz. Was das Gottes-Gesetz betrifft, das hier als Gegenstand der sittlichen Sympathie genannt ist, so ist allerdings das mosaische Gesetz zunächst verstanden, aber nur, sofern es der vollkommene Ausdruck des allgemeinen Sittengesetzes ist. — *ὁ ἔσω ἄνθρωπος* ist nicht so viel als *νοῦς*, so wenig als *ὁ ἔξω ἄνθρωπος* so viel als *σάρξ* ist; sondern *νοῦς* und *σάρξ* sind die Bildungsstätten und Bildungsstoffe theils des inneren, theils des äußeren Menschen. Einen inneren oder äußeren Menschen bildet aber Beides erst in personeller Gestaltung, d. h. sofern das persönliche Selbst, das *ἐγώ* mit dem Einen oder Anderen geeinigt ist. Nicht der *νοῦς*, aber das *ἐγὼ τῷ νοΐ* (V. 25), das dem *νοῦς* zugewandte Ich ist der innere Mensch, und das *ἐγὼ τῇ σαρκί* ist der äußere Mensch. Das Fleisch nun hat schon persönliche Gestalt von Geburt aus und daher heißt der Mensch selbst Fleisch, während er nie *νοῦς* heißt. Jeder Mensch ist also schon ein äußerer Mensch und bleibt es auch nach der Wiedergeburt in der Art, daß der äußere Mensch immer noch abzutödten ist. 2 Kor. 4, 16. Auf der anderen Seite bildet und behauptet sich ein innerer

Mensch nur so weit, als der Mensch persönlich mit seinem selbständigen νοεῖν, mit seinem Erkennen und Wollen auf das göttliche Gesetz eingeht, gegenüber dem Bösen einen Haß hat und gegenüber dem Gesetz Gottes eine freie Sympathie gewinnt und behauptet. Hat dann der Mensch durch die Wiedergeburt auch das göttliche πνεῦμα im νοῦς empfangen, so geht eben im inneren Menschen die göttliche Lebenserneuerung und Füllung vor sich. 2 Kor. 4, 16. Eph. 3, 16. Es bildet und entwickelt sich eine neue göttlich-geistige Persönlichkeit: der neue Mensch im inwendigen Menschen. Wo dagegen die persönliche Gesinnung mit dem Fleische eins ist, so daß dies nicht nur angeborner Weise der Person anhaftet und unwillkürlich sie hinreißt, sondern daß die Person mit selbstthätigem Denken und Wollen darein eingeht und darin aufgeht, daß es heißt: συνήδομαι, σύμφημι τῇ σαρκί: da ist bloßer Außen-Mensch, kein Innen-Mensch, das giebt die kernlosen Menschen, die einst als Spreu, als äußere Menschen-Hülse weggeworfen werden. Also hier stehen wir am höchsten Resultat der ganzen von V. 15 an geschilderten sittlichen Bewegung, deren der Mensch mittelst des Gesetzes noch fähig ist. Das höchste, aber auch das mögliche Resultat ist das, daß er eine innere Persönlichkeit gewinnt, die das Gesetz Gottes inne hat als eigenes Vernunft- und Gesinnungs-Gesetz. So wenig ist das Gesetz selbst Sünde V. 7, so viel wenigstens kann es immer noch hervorbringen. Psalm 1, 2. 40, 9. Ps. 119, namentlich V. 16. 24. 35. 47. 70. 117. Selbst Heiden z. B. Plato und Rabbinen wissen daher von einem inwendigen Menschen. Immerhin aber bleibt es bei dem Satz V. 23: die Sünde ist inneres, eingefleischtes Gesetz

mit einer Macht, die das göttliche Gesetz auch in seiner möglichsten persönlichen Ausbildung bezwingt. Das göttliche Gesetz hat wohl so viel zu Stande gebracht in der persönlichen Gesinnung, daß die Sünde nicht mehr unerkannt und ohne Kampf durchdringt mit ihrem eingefleischten Gesetz, es ist für die Sünde ein *ἀντιστρατεύεσθαι* nöthig; aber sie bleibt Sieger im Kampf, sie unterjocht auch den widerstrebenden Menschen und bindet ihn immer wieder in ihr Gesetz. Sie erscheint jetzt nicht bloß als eine im Menschen einheimische, ihm unwillkürlich sich aufdrängende Macht (V. 17 f.), sondern als eine unbezwingliche Macht, als Sieger und Tyrann; sie bleibt Herr, der Mensch Knecht der Sünde, trotz allem Opponiren des sittlichen Sinnes. Den Grund von diesem *αἰχμαλωτίζειν* deutet der Apostel an: das Sünden-Gesetz hat ein Sein in den Gliedern (*οἰκεῖν* V. 17), hat bereits ein wesentliches Leben im Menschen, dagegen das göttliche Gesetz gehört wohl dem *νοῦς* an durch sittliches Eingehen (V. 22) eben als *νόμος τοῦ νοός*, aber nicht als *ὢν ἐν τῷ νοΐ*, wie vom *νόμος τῆς ἁμαρτίας* steht: *τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσιν*. Das göttliche Gesetz hat als *νόμος τοῦ νοός* wohl eine moralische Bindung mit dem *νοῦς* eingegangen, aber noch keine Wesensverbindung (vgl. Hebr. 8, 10) entsprechend seinem eigenen geistigen Wesen als *νόμος πνευματικός*; diese Wesensverbindung existirt erst durch *πνεῦμα τοῦ νοός* (Eph. 4, 23) beim Wiedergeborenen. Vgl. J. T. Beck: Bibl. Seelenlehre. 3. Aufl. S. 39 ff. 61. Christl. Ethik I. S. 253 ff. 265. 270 f.

V. 24. Nun bezeichnet der Apostel in kurzen energischen Ausdrücken die nächste Wirkung des bisher beschriebenen

Zustandes auf das innere Lebensgefühl, und zwar nach zwei Seiten: einestheils wie es aufs tiefste deprimirend wirkt: ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος. — ταλαίπωρος) Einer, der von Mühe und Strapazen innerlich und äußerlich leidet, hier: einer, der sich im Kampf mit der Sünde vergeblich abarbeitet. — ἐγώ) steht wieder prägnant: ein unglückseliges Ich. Auf der anderen Seite zeigt der Apostel, wie der Mensch sehnsüchtig wird nach Rettung: τίς με ῥύσεται; Es ist dieß ein Hilferuf um Erledigung von einer bannenden Gewalt mit Bezug auf das αἰχμαλωτίζοντά με. V. 23. Dies also ist die Frucht der durch das Gesetz bewirkten Sündenerkenntniß. 3, 20. Es ist das Stadium der Krisis, wie es sich nur bildet, wenn am Gesetz die Liebe zum Guten sich entwickelt bis zum Ringen mit der inneren Sünde, mit der eingefleischten Lust um Durchführung des als gut Erkannten. V. 18 und 20. Damit eben ist der Mensch der Erlösung entgegengereift, daher dann das εὐχαριστῶ oder χάρις τῷ θεῷ so unmittelbar eingreift, wie der Herr sein: selig ihr Armen, ihr Leidtragenden, nach Gerechtigkeit Hungernden u. s. w. aneinanderreiht. Matth. 5, 3 ff. vgl. 11, 25. 28. — Ueber die Stellung des Gesetzes zum Heil vgl. Lehrwiss. S. 376—78; 2. Aufl. S. 351 bis 353. Ethik. I. S. 89 f. II. 148. 153 f. und: „Von Wegräumung der Hindernisse der christl. Rechtschaffenheit von J. G. Hasenkamp. Tübingen 1866.

Der Ausdruck θάνατος (vgl. V. 10 und 13) ergiebt sich dem Apostel wieder aus der bisherigen Schilderung, wonach die Sünde alle Thatkraft zum Guten und damit Lebenskraft und Lebensmuth ertödtet, daher τούτου mit θανάτου zu verbinden ist. Als Wohnsitz der Sünde ist der

Leib, der Complex der *μέλη*, Träger, nicht Urheber dieses Todes. V. 5.

V. 25. Der Apostel stellt nun mit *εὐχαριστῶ* oder *χάρις τῷ θεῷ — ἡμῶν* dem Hilferuf des Kampfes unter dem Gesetz gegenüber den Ausruf des Dankes für empfangene Hilfe: wer wird mir helfen? ich danke Gott, der mir geholfen hat durch Jesum Christum! Er ruft diesen Dank unmittelbar aus dem am Anfang der ganzen Entwicklung (V. 6) stehenden *νυνί* heraus als einer, der aus dem Stand unter dem bloßen Gesetz übergetreten ist in den unter der Gnade, wo er in das neue Wesen des Geistes versetzt wurde (V. 6), daher sogleich 8, 2 das *πνεῦμα* als befreiendes Princip eintritt; er hat damit die von der Sünde gebannten Glieder frei bekommen für die Gerechtigkeit (6, 14. 17—19) und das ewige Leben empfangen als *χάρισμα* mit dem *ὁμοίωμα τῆς ἀναστάσεως Χριστοῦ*, mit seiner künftigen vollkommenen Erlösung vom Sündenleib und Todesleib. 6, 22 f. vgl. V. 5 u. 8 f. ibid. — Es ist kein Wechsel der Person, aber auch kein bloßer Scenen-Wechsel, sondern nachdem der innere Entwicklungsgang am Gesetz bis zu seiner äußersten Spitze dargelegt ist, reiht sich der eben damit angebahnte Eingang in die Gnade als factisch vollzogen an, indem der jedem der beiden Stände eigenthümliche Gefühlsausdruck (*ταλαίπωρος — εὐχαριστῶ*) hervorgehoben wird. Der gesetzliche Entwicklungsgang steht so eben als der Weg der göttlichen Traurigkeit zur Rettung in Christo da. Die Entwicklung des Gesetzesstandes in den Gnadenstand hinein ist also abgeschlossen und eben daher werden nun im Folgenden V. 25 *ἄρα οὖν* und 8, 1 *οὐδὲν ἄρα νῦν* beide Lebensstände, die V. 24 mit

ταλαίπωρος und εὐχαριστῶ in ihren charakteristischen Gefühlsausdrücken zusammengestellt sind, nun in ihrem anthropologischen Gesammt-Charakter einander gegenübergestellt. So wird

1. mit ἄρα οὖν V. 25 als folgernder Resumirung noch einmal der Zwiespalt summarisch angegeben, wie er statthat im Ich, wenn dasselbe für sich allein (αὐτὸς ἐγώ) betrachtet wird im Gegensatz zu διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Dieser Zwiespalt kehrt auch nach der Wiedergeburt wieder, sobald der Mensch nur als αὐτὸς ἐγώ 'dasteht, nicht ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ 8, 1. Vgl. Joh. 15. 5. Daß die Beifügung von αὐτός dies bedeutet, zeigt 8, 16 (αὐτὸ τὸ πνεῦμα: „der Geist für sich selbst"); noch deutlicher Joh. 16, 27 (αὐτὸς ὁ πατήρ: der Vater für sich selbst hat euch lieb, ohne daß ich erst ihn bitte). Und so αὐτὸς ἐγώ: ich, für mich selbst betrachtet. Die Fassung: „also nun, als ein und dasselbe Ich diene ich" wäre logisch passend, allein αὐτός = ὁ αὐτός ist philologisch nicht gesichert.

An diesen summarischen Abschluß der Beschreibung des persönlichen Zustandes unter dem Gesetz reiht sich dann

2. 8, 1 eben so summarisch die Bezeichnung des Zustandes unter der Gnade, des Zustandes ἐν Χριστῷ im Gegensatz zum αὐτὸς ἐγώ, des νυνί (7, 6), und zwar ebenfalls mit ἄρα, weil die Bezeichnung auch nur Ergebniß ist aus der vor Cap. 7 vorangeschickten Entwicklung über die Gnade.

Also beide Zustände, der unter dem Gesetz und der unter der Gnade, berühren hier einander in ihren summarischen Spitzen; einerseits unter dem Gesetz: ein bloß psychi-

scher Gesetzesdienst (psychisch, weil derselbe auf Erkennen des Guten und Wollen des Guten beschränkt ist), welcher den thatsächlichen fleischlichen Sündendienst nicht beseitigen kann; und andrerseits, wie 8, 2 es hinzufügt als Erläuterung von V. 1: die vom Vorigen befreiende Gesetzes-Macht des christlichen Lebens-Geistes, nicht des bloß psychischen Geistes, des *νοῦς*. Das *δουλεύειν ἐν παλαιότητι γράμματος* und das *δουλεύειν ἐν καινότητι πνεύματος* ist hier also, wie am Anfang der ganzen Entwicklung (7, 5 f.), so am Schluß in den beiden Schluß-Partikeln *ἄρα* hart neben einandergestellt, um dann die Entwicklung des Dienstes im Geist, die pneumatische Gesetzes-Erfüllung 8, 3 ff. anzuschließen.

7, 25 sagt also zusammenfassend: einerseits mit meinem geistigen Sinn d. h. mit meinem Bewußtsein und Wollen bin ich gebunden an das Gottes-Gesetz; andrerseits mit meinem Fleisch d. h. mit meinen Naturtrieben und Naturorganen und so auch mit meinen Handlungen bin ich gebunden an der Sünde Gesetz. Innerhalb meines eigenen Ich (in dem *αὐτὸς ἐγώ*) liegt keine Hilfe, und innerhalb des Gesetzes eben so wenig. Der freudige Dank der Freiheit (*εὐχαριστῶ τῷ θεῷ*) ist nur vermittelt dadurch, daß Jesus Christus unser Herr ist, daß also er über das Ich herrscht, nicht das *αὐτὸς ἐγώ* nur gilt. Da ist kein *κυριεύειν* des Gesetzes mehr (7, 1) und eben damit kein Herrsein der Sünde 6, 14.

Wenn man, um die Stelle 7, 14 ff. von dem W i e d e r g e b o r n e n deuten zu können, auf die im Fleisch bei ihm zurückbleibenden Sünden hinweist, auf die Hemmungen, Trübungen des neuen Lebens (P h i l i p p i), auf die Unmöglichkeit einer vollkommenen Heiligung, so ist dies an und für

sich Alles richtig, aber nur ist es nicht das, was der Text selbst von seinem Subject (ἐγώ) aussagt: die entschiedene Sünden-Herrschaft. Sagt man: dies beziehe ja der Apostel nur auf das Fleisch der Wiedergebornen, ihre geistige Lebens-Seite stelle Cap. 8 gegenüber, so vergreift man sich wieder an den Worten des Apostels; denn nach ihm ist das Subject nicht zwischen σάρξ und πνεῦμα getheilt, sondern zwischen σάρξ u. νοῦς. V. 25. Die natürlich-geistige Lebens-Seite, nicht die göttlich-geistige steht Cap. 7 der σάρξ gegenüber, und die σάρξ hat eben über die Person des Menschen, über den ἐγὼ ἄνθρωπος V. 24 eine solche dominirende Gewalt, daß die Person keineswegs, wie die des 8. Cap. in göttlich-geistiger Lebens-Kraft frei vom Sünden-Gesetz in geistigem Lebenswandel das Gesetz in Vollziehung bringen kann, vielmehr eben die Person des Cap. 7 kann mit allem guten Willen das Gute so wenig thun, daß sie unter die Sünde verkauft ist. Es ist also eine Person, die den directesten Gegensatz bildet zu dem, was Cap. 6 und 8 von einer unter der Gnade stehenden Persönlichkeit sagt; und Ermahnungen 6, 12 f. 19. 8, 12 f. hätten gegenüber dem Cap. 7 beschriebenen persönlichen Zustand dieselbe Bedeutung, wie wenn man von den Lahmen oder den mit Stricken Gebundenen das Gehen verlangte.

Cap. VIII.

Zusammenhang und Entwicklungsgang:

Die Sünde ist 5, 12 ff. betrachtet worden als eine Macht, welche die Welt und das ganze Menschengeschlecht

beherrscht, also als allgemeine Natur- und Geschichts-Macht, als **Weltprincip**. Eben so wurde ihr auch die Gnade gegenübergestellt, wie sie als neues Princip in Christo, als Weltversöhnung in die Welt getreten und einst auch mit ihrer Gerechtigkeit kosmische Macht werden wird, beherrschende Macht (*βασιλεύσει διὰ δικαιοσύνης* 5, 21). Cap. 6 war die Sünde als ethische Macht betrachtet, als Macht, welcher die Glieder als *ὅπλα* dienen, so daß sie den Wandel beherrscht, also als **praktisches Lebensprincip** auftretend mit *ἀδικία, ἀκαθαρσία, ἀνομία*. In dieser Beziehung wurde die Gnade gegenübergestellt ebenfalls als praktische Macht und zwar als sittlich befreiende und verpflichtende Macht mit *ὑπακοή, δικαιοσύνη, ἁγιασμός*. Cap. 7 wurde die Sünde in ihrer innersten Wurzelmacht aufgedeckt als das Ich naturgesetzlich beherrschende Macht oder als **personelles Princip.**

Diesem stellt nun Cap. 8 bei denen, die in Christo sind, das von der Gnade ausgehende Personalprincip gegenüber: den **göttlichen Lebensgeist Christi,** und zwar auch als *νόμος*, also als **neues Naturprincip im Personleben** mit ethisch bestimmender Kraft, das von der naturgesetzlichen Macht der Sünde, von ihrer sittlich und gerichtlich bannenden Macht das Ich des 7. Cap., d. h. den sittlichen Ringer befreit (*ἐλευθέρωσέν με*) und so das *κατάκριμα* aufhebt d. h. gerecht macht. Dies ist die Grundanschauung V. 1 f. Die weitere Entwicklung ist dann folgende:

1. V. 3 weist auf die Begründung dieser durch den Lebensgeist Christi erfolgenden Natur-Be-

freiung im Tode Christi hin, sofern im Tode Christi der sündigen Natur, der σάρξ, ihr Recht angethan und ihre Naturgewalt gebrochen wurde.

2. V. 4—17 wird sofort die principielle Bedeutung des Geistes auch für die ethische Lebensentwicklung unter der Gnade auseinandergesetzt als Gegensatz zur ethischen Macht der Sünde. Der ethischen Sarkisirung des Ich durch die Macht der Sünde tritt die ethische Pneumatisirung gegenüber.

So wird:

a) V. 4—11 hervorgehoben, wie im Geiste ein neues praktisches Lebensprincip gegeben ist, die ethische Potenz und Norm für die Realisirung der dem Gesetz selbst unrealisirbaren sittlichen Bestimmung, der δικαιοσύνη mit der von ihr abhängigen ζωή. V. 4 und 10. Wie die Sünde als praktisches Princip der ἀδικία den Leib ruinirt zum Tode (V. 6), so stellt ihn der Geist als praktisches Princip der δικαιοσύνη wieder her in's Leben. — An diese ethisch-organisatorische Bedeutung des Geistes schließt sich aber auch

b) V. 12—17 die ethisch verpflichtende Bedeutung des Geistes: ὀφειλέται ἐσμέν V. 12, vgl. mit πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦν. V. 13. Es wird hervorgehoben, daß im christlichen Geistes-Bewußtsein ein vom ewigen Lebens-Bewußtsein getragenes Pflicht-Bewußtsein liegt, das sich kindschaftlich mit Gott verbunden weiß (πνεῦμα υἱοθεσίας) und die praktische Macht der Fleisches-Bestimmung tödtet, wie dies 6, 1 ff. ausgeführt war. Das dort Ausgeführte wird jetzt eben aus seinem Princip, aus dem πνεῦμα entwickelt.

So wirkt der Geist nach a und b als **ethisches Organisations- und Verpflichtungs-Princip** (wie die Sünde als Desorganisations- und Knechtungs-Princip) im Personleben, dieses für das künftige Lebens-Erbe innerlich präformirend. Darin wurzelt aber eine noch höhere Machtentfaltung bis in die äußere Natur, in den Leib und die Leibeswelt hinaus. Der Geist ist nämlich

3. V. 18—30 das die ganze neue Organisation der Zukunft bestimmende Princip in einer Ausdehnung, welche die *κτίσις* umfaßt, also in kosmischer Ausdehnung. Der Geist tritt hierdurch der Sünde in ihrer kosmischen Macht entgegen (wie sie 5, 12 ff. behandelt war) als **das befreiende und verklärende Weltprincip der Zukunft**: V. 18—23.

Darin wurzelt V. 24 ff. die christliche Hoffnung, welche gegenüber den Leiden in der gegenwärtigen Welt die standhafte Stellung der Christen (die *ὑπομονή* V. 25) begründet. In dieser Hoffnung liegt

a) die Gewißheit der subjectiven Ausgleichung mit den Conflicten der gegenwärtigen Welt in Festhaltung des künftigen Ziels mit Hilfe des Geistes (V. 24—27); aber auch

b) V. 28—30: die Gewißheit der objectiven Ausgleichung, sofern der ganze Weltverlauf sich zusammenschließt mit der göttlichen Vorbestimmung und ihren Gnadenakten.

Endlich V. 31 ff. hebt in dieser Beziehung das praktische Ergebniß hervor für die ganze Weltansicht des Christen.

So hat der Apostel gegenüber dem Sündenprincip in der *σάρξ* eben im heiligen Geist das Princip der *δικαιοσύνη θεοῦ*, das Princip der Rechtfertigung in ihrem vollen

Sinn als rettender Gotteskraft nachgewiesen, und so ist der erklärende Schlüssel gegeben für die vorangegangenen Sätze: nämlich der Geist ist es, durch welchen die in Christo objectiv realisirte Gerechtigkeit Gottes als die der Menschheit zugedachte *δικαίωσις ζωῆς* auf ethisch organisatorischem und ethisch entwickelndem Weg realisirt wird in die Einzelnen und in die Naturwelt hinein, so daß das Ganze erscheint als eine *ἐλευθέρωσις εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ* (V. 21), womit die *πρόθεσις* der göttlichen Liebe durchgeführt ist. V. 28. 30. Der heilige Geist ist also das von Sünde und Tod befreiende und durch Gerechtigkeit ins Leben der göttlichen *δόξα* erhebende Princip, sonach das verklärende Rettungsprincip der göttlichen Heilsgerechtigkeit bis auf Leib und Welt hinaus, diese beide als *κτίσις* (V. 19) d. h. in ihrem Schöpfungswesen gefaßt. Er ist also das Princip der *παλιγγενεσία* für die persönliche Natur und für die Weltnatur; dies aber unter der ethischen Vorbedingung, daß auf Grund des zum *νόμος ἐν τῷ νοΐ* gewordenen *νόμος θεοῦ* (7, 22 f.) der Lebensgeist Christi selber zum *νόμος* wird im persönlichen Leben oder das, Sinn und Wandel bestimmende Princip.

V. 1. Uebersetzung: „(1) So giebt es (besteht) denn jetzt keinerlei Verdammniß für die, die in Christo Jesu sind."

V. 1. *νῦν*) ist das *νυνί* 7, 6. — *κατάκριμα*) (vgl. 5, 16 u. 18. 1 Kor. 11, 32) faßt den Tod in seiner gerichtlichen Vollendung, hier aber, mit *οὐδέν* verbunden, so, daß der Strafcharakter des Todes in jeder Form aufgehoben ist, also auch in Beziehung auf die vorerst noch nicht aufgehobenen Sünden-Leiden. 1 Kor. 11, 32. Es ist also mit *οὐδὲν κα-*

τάκριμα die Wirkung der *δικαίωσις* ausgesprochen und zwar bei denen, die in Christo Jesu sind. Dies ist Gegensatz zu *αὐτὸς ἐγώ* (7, 25) und zu dem *εἶναι ἐν τῇ σαρκί* (7, 5 vgl. 8, 8). Es bezeichnet, wie Letzteres, eine innerliche Gemeinschaft. Christus ist als das persönliche Lebenselement gedacht, wie umgekehrt die *σάρξ* es ist, wenn es heißt: *εἶναι ἐν τῇ σαρκί*. *οἱ ἐν Χριστῷ* sind also nicht Personen, die zugleich *ἐν σαρκί* sind. Beides schließt bei Paulus einander aus, V. 9. Nicht neben einander kann Beides bei denselben Subjecten als persönliches Sein, als habitueller Zustand stattfinden, sondern nur nacheinander als Gewesensein und Jetztsein (7, 5 f.); nebeneinander nur sofern in einzelnen Fällen auch bei den in Christo Lebenden noch einzelne Siege des Fleisches, Sünden vorkommen, für die aber eben durch erneuerte Einkehr in Christum das *οὐδὲν κατάκριμα* wiedergewonnen wird. 1 Joh. 2, 1 f. Vermittelt ist dies Leben in Christo subjectiverseits durch Glauben, objectiverseits durch *πνεῦμα*. V. 9. Vgl. 2 Kor. 5, 17: ist Jemand in Christo, so ist er *καινὴ κτίσις*, das Alte ist vergangen, nicht: es besteht noch fort; dies ist des Apostels eigene Erklärung seines Begriffs: in Christo sein, vgl. Gal. 6, 15. Eph. 1,13. Also so lange der Glaube nicht die innere Vereinigung mit Christus herbeigeführt hat, ist das *κατάκριμα* der Sünde noch nicht aufgehoben, besteht noch nicht der Rechtfertigungsstand im Sinn des N. Testaments, wie ihn 5, 1 ff. geschildert hat und 8, 15 ff. weiter ausführt. Alles dies ist durch die ersten Glaubens-Beziehungen zu Christus (wie in den Evangel.) eingeleitet, aber noch nicht vollzogen. — Der Zusatz: *μὴ κατὰ σάρκα κ. τ. λ.* ist kritisch wenig beglaubigt

und logisch nicht passend, da der neue Wandel das *οὐδὲν κατάκριμα* nicht bedingt, sondern voraussetzt, wie in V. 4 nach V. 3. Jedenfalls könnte also nur die **fortwährende** Qualität der in Christo Lebenden bezeichnet sein zur Andeutung: mit dem Aufhören dieses *περιπατεῖν* gelte auch nicht mehr das *οὐδὲν κατάκριμα.*

V. 2 begründet (*γάρ*) die Aufhebung des *κατάκριμα* (oder die Rechtfertigung) aus der geistigen Befreiung von dem, was innerlich das *κατάκριμα* verursacht und vermittelt, vom Sünden- und Todesbann, und diese Befreiung wieder wird V. 3 begründet aus der göttlichen That im Tode Christi und aus der Beziehung desselben zur Sündennatur, zur *σάρξ*, in welcher eben jener *νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου* seinen Sitz hat. Es treten V. 2 wieder zweierlei Gesetze auf: *νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου* ist schon bekannt aus 7, 23, also die Sünde als Naturgesetz im Personleben mit ihrer Todeswirkung in Seele und Leib, vgl. 7, 5. Die Erklärung vom mosaischen Gesetz steht im directen Widerspruch mit 7, 7. 10. 12. 14. Heißt das mosaische Gesetz auch *διακονία θανάτου* (2 Kor. 3, 7. vgl. Röm. 7, 13), so ist es darum nicht selbst *νόμος θανάτου*, sondern *εἰς ζωήν*. 7, 10. — Im Gegensatz zu diesem Sündengesetz im Personleben kann auch der befreiende *νόμος τοῦ πνεύματος* kein äußeres Gesetz sein; es ist der Geist als *οἰκοῦν ἐν ἐμοί* (V. 9), wie im *νόμος τῆς ἁμαρτίας* die Sünde als *οἰκοῦσα ἐν ἐμοί* gedacht ist, es ist also der Geist als inneres Personleben (wie dies schon in *τοῖς ἐν Χριστῷ* V. 1 liegt, die das vorausgesetzte Genus sind), und zwar der Geist mit der Macht eines *νόμος*, mit einer den Willen

bestimmenden Energie. Damit fallen also die Erklärungen vom Evangelium, das, wenn es vom Sündengesetz befreit, dies eben nur wirkt als innerer Geist, nicht als äußere Lehre (2 Kor. 3, 17. 1 Theff. 1, 5); ferner: vom Glauben, der nur die subjective Vermittlung des befreienden Geistes ist; endlich vom *νόμος τοῦ νοός*, der gar nicht den Menschen befreit, sondern selbst besiegt wird, 7, 23 f. Durch diese Geistesbefreiung hört gerade das auf, was dort beim bloßen *νόμος τοῦ νοός* angegeben war, d. h. die Sünde ist nicht mehr bindendes, beherrschendes Princip der Person, des *ἐγώ* (vgl. 6, 14. 18); sie bleibt nur noch als niedergehaltenes, gebundenes, gekreuzigtes Naturleben mit versuchender Reizkraft und mit vereinzelten Ausbrüchen, und eben dagegen ist die fortgesetzte Tödtung und Heiligung in Kraft des Geistes gerichtet. V. 13 vgl. 6, 6—12. 19. 22. — *τῆς ζωῆς*) gehört wesentlich zu *πνεῦμα*. Der Geist heißt im N. Testament das Leben und lebendig machend, daher steht auch nicht: *τοῦ πνεύματος καὶ τῆς ζωῆς*, wie *τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου*. Vgl. Joh. 6, 35: *ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς* = Brod, das Leben giebt, weil es Leben in sich ist. Also Gesetz des Lebens-Geistes ist soviel als Gesetz, das lebendig machende Kraft hat. Gal. 3, 21. Damit ist das: *νόμον ἱστάνομεν διὰ τῆς πίστεως* (3, 31) principiell erklärt. Ebenso ist damit die Kraft des *ἐλευθεροῦν* erklärt, die diesem Gesetz beigelegt wird gegenüber dem Todesstand in der Sünde, vgl. 6, 13 *ἐκ νεκρῶν ζῶντες τῷ θεῷ* und Eph. 2, 5. — *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*) ist, als nähere Bestimmung zu *ἠλευθέρωσεν* gezogen, überflüssig, da ja schon V. 1 das Sein in Christo vorausgesetzt ist; dagegen gehört es wesentlich

zu τῆς ζωῆς als nähere christologische Bestimmung des Lebens, um das es sich handelt (vgl. 6, 11), und gerade ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ wird von Paulus gern an den Hauptbegriff ohne Wiederholung des Artikels angeknüpft. 6, 23. Es ist das Leben in Christo als dem Auferstandenen (vgl. Cap. 6), also das im Versöhnungstod oder Opfertod den Sündentod überwindende Leben, vgl. Joh. 14, 19. 11, 25. Röm. 4, 25. Dieses verinnerlicht der Geist, um zu befreien. Die Jesus Christus immanente Liebesgerechtigkeit Gottes, die sühnende Versöhnung (5, 5. 8—10) wird mit seinem Lebensgeist lebendig im Menschen, wirkt als rettende Gotteskraft, reinigend, gerecht machend, heiligend d. h. eben befreiend oder erlösend. 1 Kor. 6, 11. Tit. 3, 5 und 7. Der Geist des Lebens in Christo, oder subjectiv gefaßt die Wiedergeburt folgt also nicht erst der Befreiung vom κατάκριμα, oder der Rechtfertigung nach, sondern begründet dieselbe, daß es eine δικαίωσις ζωῆς ist, eine ins Leben, wie es in Jesus Christus ist, versetzende Rechtfertigung. Das γάρ verbindet ja in unsrem Vers die befreiende Wirkung des Lebensgeistes im ἐγώ als Grund mit der Schuld-Befreiung V. 1 und V. 3 fügt nur den objectiven Grund, den Erlösungstod Christi, eben für die Erlösungskraft seines Geistes hinzu.

V. 3: Uebersetzung: „Denn Gott hat, was das Gesetz nicht vermochte, indem es kraftlos war durch das Fleisch, seinen eignen Sohn sendend in Gleichartigkeit des Sünden-Fleisches und der Sünde wegen, die Sünde im Fleisch unter ihr Strafverhängniß hinuntergebracht, (4) damit der Rechtsinhalt des Gesetzes vollständig entfaltet werde (zum Vollzug komme) in uns, als solchen, denen nicht Fleisch, sondern Geist ihren Wandel bestimmt."

V. 3. τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου) ist Apposition, so viel als ὃ ἦν ἀδύνατον, was deutlich wird, wenn wir den Hauptsatz voranstellen: ὁ θεὸς κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί, τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου. Das Weitere ἐν ᾧ ἠσθένει ist Erklärungssatz dazu (Bernhardy, Syntax S. 211), sofern nämlich das Gesetz keine Kraft hatte διὰ τῆς σαρκός, was Cap. 7, 14. 17 f. 23 schon auseinandergesetzt ist. — σὰρξ ἁμαρτίας ist nach Cap. 7 die der Sünde als ihrem innerlichen Princip verhaftete und von ihrer Triebkraft beherrschte Menschennatur. Nun sagt aber der Apostel von der Sendung Christi nur: πέμψας ἐν ὁμοιώματι σ. ἁ. nicht ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας (im ebionitischen Sinn), so wenig als nur ἐν ὁμοιώματι σαρκός im doketischen Sinn. — ὁμοίωμα ist weder bloß äußere Gestalt, noch Gleichheit. Schon 5, 14, ferner 6, 5 und Phil. 2, 7 bezeichnet es deutlich die wesentliche Aehnlichkeit, d. h. nicht die Identität, die schlechthinige Gleichheit, aber auch nicht bloß Analogie im Einzelnen oder im Aeußerlichen, sondern Gleichbeschaffenheit aber mit Unterschied, relative Wesensgleichheit. Die Aehnlichkeit nun mit dem sündigen Fleisch bestand bei Christus nicht zunächst darin, daß er die Sündenstrafe auf sich nahm und (Philippi) „gleichsam (!) selbst sündig wurde;" es heißt nicht zunächst: Gott richtete die Sünde an ihm in der Aehnlichkeit des Sünden-Fleisches, sondern es heißt zuerst: Gott sandte ihn in der Aehnlichkeit des Sünden-Fleisches, was eben auf sein Kommen im Fleisch, auf seine Menschennatur geht, und dies begründet eben bei ihm die reale Möglichkeit, nicht eine bloße Quasi-Möglichkeit, des Richtens der Sünde im Fleisch, in der Menschennatur. Daß er

die Sündenstrafe nicht nur „gleichsam", sondern wirklich auf sich nehmen konnte, setzt eben eine reale Aehnlichkeit mit den Sündern voraus, eine dem Sünden-Fleisch ähnliche Natur, vgl. Ebr. 2, 14. 4, 15. Diese Natur-Aehnlichkeit Christi ist nach dem allgemeinsten Begriff von Fleisch eben die Zugänglichkeit und Empfänglichkeit der Natur für sinnliche Eindrücke irritirender und deprimirender Art, die zum Sündigen führen konnten; kurz die Möglichkeit des Sündigens im Unterschied von seiner natürlichen Nothwendigkeit und Wirklichkeit bei uns (5, 12. 7, 23). Weiter gehört bei Christus zur Natur-Aehnlichkeit mit uns die unter dem Sünden-Uebel leidende Natur. Dagegen eine von der Sünde als *ἐνοικοῦσα* schon innerlich occupirte und von ihrer Lust und Todeswirksamkeit, von der Sünde als *κατεργαζομένη* schon beherrschte Natur ist das Sünden-Fleisch beim gefallenen Menschen und wäre Gleichheit mit diesem keine bloße Aehnlichkeit. Es liegt also nichts Doketisches in unsrem Ausdruck: Christus als *σάρξ γενόμενος* war wirklich *σάρξ*, gleichen Wesens mit den Menschen, aber mit Unterschied: er war nicht *σάρξ ἁμαρτίας* in vollständiger Weise, sondern dieß nur in ähnlicher Weise, nicht Fleisch in seiner aktiven Sünden- und Todes-Kraft, aber Fleisch in seiner passiven Sünden-Schwäche (vgl. J. T. Beck Christl. Lehrwissenschaft, S. 463 ff. 2 Aufl. 429 ff.; Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre*) § 22; Leitfaden der christl. Glaubenslehre § 26, 1; Christl. Reden V, 29). Der kurze Ausdruck *ὁμοίωμα* setzt nothwendig voraus, daß seine Geburt schon der unseren nur ähnlich war, nicht identisch mit der unseren, nur vermittelt durch die menschliche Passivität, nicht durch die männliche Activität. — *περὶ ἁμαρτίας*) wegen

*) Noch nicht veröffentlicht.

καί gehört das Wort mit ἐν ὁμοιώματι zu πέμψας. περὶ ἁμαρτίας ist bei den LXX solenne Bezeichnung für Sühnung, לְחַטָּאת, ebenso Ebr. 10, 6. 8. 18. Was liegt also, wo das Wort nur so schlechthin ohne besonderen Zusatz gebraucht ist, wie hier, näher als der levitisch solenne Begriff? In den Sühnungsbegriff weist auch das nachfolgende: κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν. Zwar ist Letzteres nicht bloß (altdogmatisch) zu verstehen von der Schuldaufhebung durch Bestrafung der Sünde im Tode Christi; denn der Apostel will ja die geistige Befreiung der in Christo Lebenden von der Naturmacht der Sünde in ihrer Person vermöge des γάρ an der Spitze des Verses mit dem κατέκρινεν κ. τ. λ. eben nachweisen. Aber noch weniger liegt in κατέκρινεν (rationalistisch) eine bloße Darstellung der Verdammlichkeit der Sünde zur Abschreckung und Bußerweckung oder überhaupt nur eine moralische Wirkung. Dieß Alles geschieht schon durchs Gesetz, das eben deßhalb 2 Kor. 3, 9 διακονία κατακρίσεως heißt, eine Ausspendung der Verurtheilung*); das hier erwähnte κατακρίνειν soll ja aber etwas sein und bewirken, was das Gesetz nicht vermochte. Es muß also ein göttliches κατακρίνειν sein, wodurch zugleich die wirkliche Macht der Sünde im Fleisch gebrochen wird. Auch heißt κατακρίνειν selbst nicht bloß überwinden, oder die Macht nehmen im Allgemeinen (de Wette); es ist immer eine Ueberwindung durch Verurtheilung und Gericht, so auch κρίσις

*) Schrecken und Besserung regt damit schon das Gesetz an, aber wenn selbst diesem in Verbindung mit Leiden und Tod, wie sie den Menschen selbst treffen, die sittliche Befreiung nicht gelingt, wie viel weniger der bloßen Symbolik eines fremden Todes! Ebenso, ja noch mehr als beim Gesetz wird hier die Wirkung verhindert durch das Fleisch, sofern in diesem die Sünde als herrschendes Princip wohnt.

Joh. 16, 11. 33, vgl. 12, 31 mit 1, 29. In unsrer Stelle steht es noch besonders in Bezug auf das der Sünde anhaftende *κατάκριμα* V. 1 und der prägnante Gedanke in dieser Beziehung ist eben der: statt daß die Gläubigen in Christo noch unter dem Todesbann der Sünde ständen, unter dem *κατάκριμα* (5, 15 ff.), hat Gott vielmehr in Christo die Sünde selbst dem Todesgericht, dem *κατάκριμα* unterworfen, und zwar *ἐν τῇ σαρκί*, eben im Fleisch, wo ihr Herd ist. Indem Christi Fleisch getödtet wurde, wurde gerade das, was ihn mit der Sünde in Beziehung setzt, die für sie empfängliche und unter ihr leidende Natur-Seite aufgehoben. So wurde der Sünde einmal ihr Recht angethan in ihrer Natur-Sphäre, aber auch die Macht zerstört, die die Sünde noch an der Person Christi hatte, vgl. 6, 10. In *κατακρίνειν* liegt also allerdings die in Christi Tod vollzogene Straf-Verurtheilung der Sünde, aber der Sünde nicht in abstracto als Schuld, sondern im Naturbegriff. Auch kommt diese Straf-Verurtheilung hier bei den *τοῖς ἐν Χριστῷ* nicht als bloß äußerlich objective That in Betracht, sondern als eine zugleich in den Angehörigen Christi vollzogene That (wie Cap. 6), vollzogen nicht bloß in ideeller Analogie, sondern in reeller. Durch ihre Verflochtenheit in den Tod Christi ist bei ihnen selber die verdiente oder strafrechtliche Tödtung der Sünde in ihrem Lebenssitz, der *σάρξ*, ein innerlich eingetretener Akt, wodurch der Mensch befreit wird (was eben damit erklärt werden soll) vom *νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου*, vom ethischen und gerichtlichen Naturbann der Sünde V. 2. Diese erlösende Reproduction des Todes

Christi in den namhaft gemachten Subjecten ist, wie gesagt, schon Cap. 6 ausgeführt, hier aber (V. 2) so zu sagen auf das physiologische Princip zurückgeführt gegenüber dem physiologischen Princip der Sünde: die Reproduction, die Analogie ist vermittelt durch den Lebensgeist Christi. Dies ist nun eine reelle und zwar personelle Vermittlung, wie auf der anderen Seite bei Christus das Fleisch das reale Personalband ist, das Naturband, welches ihn mit der menschlichen *σάρξ* verbindet, mit der ihr eigenen Sünde und mit deren Gericht. Darauf hin kann ihm, wenn man einmal den Ausdruck „zurechnen" brauchen will, die menschliche Sünde real, nicht bloß ideell, zugerechnet werden, nämlich in realer Betheiligung an ihrem Gericht, wie dasselbe als *θάνατος* dem Fleisch inhärirt. Ebenso kann denen, die in Christo sind, die Verurtheilung der Sünden, die Sündentilgung in Christo zugerechnet werden, nämlich ebenfalls in realer Betheiligung auf Grund des neuen realen Naturverbandes, der sie mit Christus verbindet, auf Grund des Geistes Christi, der in ihnen wohnt (V. 2 und 9) und der die persönlich reale Betheiligung an dem Sterbens-Prozeß wie an dem Lebens-Prozeß Christi ermöglicht (V. 10 f. vgl. 6, 2 ff.). Das beiderseitig reale *ὁμοίωμα*, das *ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας* auf Seiten Christi und das *ὁμοίωμα τοῦ πνεύματος* auf Seiten derer, die in Christo sind, dies begründet eine reale Umsetzung unsrer Sünde und Sündenstrafe in Christum und Christi Sündentilgung und Gerechtigkeit in uns; — es ist auf keiner Seite eine bloß ideale Zurechnung, wodurch Christus um unsertwillen als Sünde nur angesehen und behandelt wird und ebenso die Gläubigen

um Christi willen als Gerechte. Die Befreiung vom *κατάκριμα* vollzieht sich also weder durch einen bloß äußeren actus forensis, bei welchem der befreiende Lebensgeist des gekreuzigten und auferstandenen Christus äußerlich bleibt und die Sünden-Herrschaft innerlich bleibt, gegen V. 2; noch erfolgt die Befreiung von letzterer durch eine bloße Liebesverbindung mit Christus oder durch eine bloß moralische Anwendung, die der Mensch vom Tode Christi macht; dies ist ein Werk des *νοῦς* und der *νοῦς* reicht (Cap. 7) nicht zu, die Sünde zu tödten. Vielmehr das Ganze der Rechtfertigung als Befreiung vom Sündentod geschieht eben in der Kraft des Geistes, bestimmter: vermöge der im Glauben sich bildenden Geistesgemeinschaft mit Christus, wodurch der Mensch einer der *οἱ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* wird und wodurch der Gestorbene und Auferstandene d. h. der Christus für uns mit seiner die Sünde und den Tod überwindenden Lebenskraft ein Christus in uns wird, nicht aber erst der Christus in uns ein Christus für uns wird (eine mystische Abirrung). — So ist auch real begründet, was nun V. 4 folgt: das *κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν*. Dies gründet darauf, daß der Geist Christi ein innerer *νόμος* geworden ist mit einer die Sünde richtenden und die Person befreienden Macht in Christo, und dies selbst gründet auf das Sein in Christo, wozu der Glaube führt — es ist das Johanneische: „ihr in mir und ich in euch“ Joh. 14, 20 vgl. 17, 15, 4 f.

V. 4: *ἵνα* knüpft den Zweck an das Resultat der Tödtung, die in der Person Christi und in seinen Angehörigen über die Sünde im Fleisch verhängt ist: dies ist geschehen, damit eben in uns des Gesetzes Rechtsinhalt voll-

ständig oder nach seinem ganzen Inhalt zur Vollziehung komme. — πληροῦν, voll, vollständig machen, daß nichts fehlt, also daß Alles vorhanden ist, was zu Etwas gehört, während τελειοῦν heißt: Etwas zu Ende führen, so daß es vollendet oder zu seinem Ziel, zu seinem höchsten Grad gebracht ist. Das Erstere ist Voraussetzung des Letzteren. Schon dies πληροῦσθαι erlaubt also keine partielle Deutung von δικαίωμα τ. ν. z. B. die Lossprechung, das Begnadigungsurtheil des Gesetzes, abgesehen davon, daß diese Bedeutung von δικαίωμα ganz willkürlich ist (vgl. zu 1, 32 und 5, 16 und 18). Und, da δικαίωμα τοῦ νόμου Lossprechung vom Gesetz gar nicht heißen kann, müßte es vom Gesetz ausgehende Lossprechung bedeuten; wo wird denn aber je dem Gesetz Lossprechung der Sünder oder Begnadigungsurtheil beigelegt? Noch dazu wäre diese Lossprechung, ob man auch den Participialsatz ἐν ἡμῖν τοῖς nicht als Bedingung, sondern nur als Bezeichnung der Art und Weise fassen will, doch abhängig gemacht vom Geisteswandel, da sie nur in der Art bei uns erfolgte. — Sehen wir auf den Context, so ist durch jenes Gericht über die Sünde die sittlich befreiende Wirkung des Geistes vermittelt, zum Zweck eines Geisteswandels, in welchem das δικαίωμα τοῦ νόμου zur Erfüllung kommen soll. Eben im Gegensatz zu dem Zustand unter dem Sünden- und Todesgesetz, von welchem der Geist befreit (V. 2) auf Grund des über die Sündennatur ergangenen Gerichtes (V. 3), soll nun (V. 4) im Geisteswandel eine solche vollständige Entfaltung des Gesetzesinhalts vor sich gehen, daß derselbe Realität gewinnt sowohl nach seinem pneumatisch sittlichen Wesen, das vom Sündengesetz im Fleisch

unterdrückt ist (7, 14), als nach seiner Bestimmung *εἰς ζωήν* (7, 10), die von der Sünde in Tod verkehrt wird. Deßhalb wird auch im Folgenden V. 5—7 (im Gegensatz zur Todeswirkung der Sünde) eben Leben und Friede als Wirkung angeknüpft und zwar gerade an lauter pneumatisch-sittliche Momente, an Geistes-Norm, Geistes-Sinn u. s. w. im Gegensatz zum Fleisches-Sinn mit seinem dem Gesetz nicht Unterthansein und mit seiner Todeswirkung. Das sind Alles nicht Momente einer bloßen sententia absolutoria. Andrerseits ist nun aber deßhalb in *δικαίωμα τοῦ νόμου* nicht die bloße sittliche Forderung des Gesetzes gemeint, wie manche Exegeten es collectiv fassen: „damit den Forderungen des Gesetzes von uns, durch uns, in unsrer Lebensthätigkeit Genüge geleistet werde." Dabei kommt einmal der Ausdruck *ἐν ἡμῖν* nicht zu seinem Recht, wodurch gerade die Innerlichkeit der Erfüllung premirt wird, und dies darum, weil der Geist gegenüber der Innerlichkeit der Sünde als inneres Princip vorausgesetzt wird und zwar als wirksames, daher das Passiv: *πληρωθῇ ἐν ἡμῖν*; und dann bildet *δικαίωμα* zugleich einen Gegensatz zu *κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν* (V. 3) und *κατάκριμα* (V. 1), und dies weist auch auf die richterliche Seite des Gesetzes hin, auf den *θάνατος*, nicht bloß auf *ἁμαρτία*, die moralische Seite.

Kurz also: Dem Erfüllungszweck, dem Vollbegriff der Gesetzes-Vollziehung, um den es sich hier bei der Erlösung handelt, entspricht auch nur der Vollsinn des *δικαίωμα τοῦ νόμου*, das Gesetz soll in den Geistes-Christen zur Erfüllung gebracht werden, wie es gebietet und wie es Tod und Leben zuerkennt. An Letzteres schließt sich nachher V. 10 und 13

an. Zur Gesetzesvollziehung in den gläubigen Individuen (ἐν ἡμῖν), bei denen der Geist das Gesetz ist, gehört also, daß nicht nur die sittliche Forderung des Gesetzes mit ihrer Lebens-Verheißung innerlich realisirt werde durch geistige Gesinnung (V. 6—8); sondern auch das gesetzliche Gericht an der Sünde innerlich vollzogen wird durch geistige Abtödtung ihrer Leibespraxis (V. 10—12). Demnach kommt das Gesetz zur Geltung

1. nach seinem ganzen Inhalt, nämlich:

a) nach seiner gerichtlichen Antithese gegen die Sünde, also in seiner Verurtheilung der Sünde; ferner

b) nach seinem ethisch-praktischen Anspruch, in seinen den Wandel normirenden Geboten; endlich

c) nach seiner Lebens-Tendenz oder Verheißung — und

2. dies Alles geschieht im Sinne seines eigenen Geistes, d. h. des göttlichen Geistes, also auch in qualitativer πλήρωσις, da nicht die bloß grammatische Fassung des Gesetzes zu Grunde liegt, sondern der als Kindschafts-Geist agirende Christus-Geist (V. 9. 14 f.); die Christo eigene, im Geiste verinnerlichte Liebe ist es, welche den tieferen Sinn der Gesetzesbestimmungen erfaßt und die Erfüllung beseelt*).

V. 5—11. Uebersetzung: (V. 5) „**Denn die dem Fleische zu Willen sind, tragen das dem Fleisch Eigene im Sinn, die aber dem Geist** (zu Willen sind), **das dem Geist Eigene**, (6) **und** (dies ist hier hinzuzusetzen, weil dieser Vers mit seinem γάρ, wie V. 5, zur Ausführung von V. 4 dient) **die Fleisches-Gesinnung**

---

*) V. 4 enthält die Ausführung von 6, 12—23 concentrirt, wie in dem Vorhergehenden κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν die Entwicklung von 6, 2—10 liegt.

ist ja Tod, aber die Geistes-Gesinnung Leben und Friede. (7) Jenes (Tod beim Fleischessinn) ist darum, weil die Fleisches-Gesinnung Feindseligkeit gegen Gott ist. Denn sie unterwirft sich nicht dem Gesetz Gottes, sie vermag es auch nicht einmal. (8) Die aber überhaupt im Fleische leben (s. über *εἶναι ἐν σαρκί* zu 7, 5), können Gott nicht gefallen. (9) Ihr aber lebt nicht im Fleische, sondern im Geist, wenn anders Geist Gottes euch innewohnt. Hat aber Einer nicht Geist Christi, derselbe gehört ihm nicht an. (10) Wenn aber Christus euch inne ist, so ist einerseits der Leib im Ersterben begriffen (dem Tod übergeben) der Sünde wegen, andrerseits der Geist ist Leben der Gerechtigkeit wegen. (11) Wohnt nun aber dessen Geist, der Jesum aus den Todten erweckte, euch inne, so wird der, der den Christ erweckte, aus den Todten lebendig machen auch die dem Tode verfallenen Leiber von euch durch seinen euch innewohnenden Geist."

Der Apostel führt hier den geistigen Wandel (V. 4), den Gegensatz zum fleischlichen, zurück in seine inneren Voraussetzungen. Es ist eine regressive Analyse vom Wandel (V. 4) aus bis in den innersten Anfang, das *εἶναι Χριστοῦ* V. 9: nämlich das *περιπατεῖν* überhaupt setzt voraus ein *εἶναι*, und so der geistgemäße Wandel (V. 4) ein geistgemäßes Sein (V. 5), ein *εἶναι κατὰ πνεῦμα*, ein persönliches Bestimmtsein vom Geist, indem das *φρονεῖν*, die Gesinnung, das selbstthätige Denken und Wollen, der Geistessphäre zugewandt ist: *τὰ τοῦ πνεύματος φρονεῖν* (V. 5). Ferner: dieß *εἶναι κατὰ πνεῦμα* mit seinem *φρόνημα τοῦ πνεύματος* (V. 6) setzt wieder voraus (V. 9) *εἶναι ἐν πνεύματι*, persönliches Leben im Geist (*ὑμεῖς ἐστὲ ἐν πνεύματι*), daß der Seele im Geist das Leben aufgegangen ist und das Seelenleben darin wurzelt, statt im Fleische.

Dies Leben im Geist endlich setzt voraus ein *οἰκεῖν* des *πνεῦμα ἐν ἡμῖν* (V. 9) oder den *Χριστὸς ἐν ἡμῖν* (V. 10): daß Christus mit seinem göttlichen Geist nicht nur einwirkt, sondern eingegangen ist, zum inneren Eigenthum geworden ist, und dies wieder hat zur Voraussetzung, daß man Christi Eigenthum ist (V. 9), ihm sich ergeben hat im Glauben.

V. 5. *οἱ κατὰ σάρκα ὄντες*) sind nicht identisch mit dem *ἐγὼ σαρκινός* (s. zu 7, 14): bei Jenen ist das Fleisch das persönliche Bestimmungsprincip, daher parallel: *τὰ τῆς σαρκός φρονοῦσιν*; dieses hat den persönlichen Willen für sich, nicht wie beim *σαρκινός* (Cap. 7) gegen sich, daß es ihn erst überwältigen muß. Das *φρονεῖν* entsteht aus dem *νοῦς* eben durch ein in den Gegenstand freithätig eingehendes *γινώσκειν* und *θέλειν*. Bei der Geistes-Gesinnung aber, die erst durch das *πνεῦμα* im *νοῦς* (Eph. 4, 23) ermöglicht ist, ist nicht bloß ein unkräftiges Erkennen des Guten, wie bei der Gesetzes-Gesinnung (Cap. 7), das Gute schwebt nicht nur vor als Gebot oder Forderung, als Ideal, womit die Person ohne praktisches Resultat nur sympathisirt (7, 9. 16), sondern das Gute in seiner geistigen Wesenheit (*τὰ τοῦ πνεύματος*) ist der Gegenstand und wird nun praktische, das *περιπατεῖν* bestimmende Sinnesrichtung, wie auf der andern Seite *τὰ τῆς σαρκός*. Es ist also deutlich, daß hier der Apostel nach beiden Seiten, nach der der *σάρξ* und des *νοῦς*, einen entwickelteren Zustand beschreibt als Cap. 7. — *τὰ τοῦ πνεύματος*) umfaßt nicht nur das im Gesetz erforderte Gute, sondern die ganze Sphäre des Geistes, die obere Geistes-Welt, *τὰ ἄνω*, also die göttliche Oekonomie in ihren Mysterien und Kleinodien

in ihren unsichtbaren Kräften und Gütern, und so auch die geistige Innen-Welt, also die Weisheit von oben, den Frieden von oben u. s. w. Dadurch unterscheidet sich der Geistes-Mensch nicht bloß vom Fleisches-Menschen, sondern vom bloß guten Menschen; der sieht nur auf das Gesetzliche. Der fleischlich-Gesinnte aber hat ebenso die Fleisches-Sphäre zum Gegenstand und Zweck, er ist sich dessen als seines Zweckes bewußt, er strebt mit absichtlichem Bemühen danach.

V. 6 bezeichnet die Wirkungen, welche bei den entgegengesetzten Gesinnungsweisen von ihrem Princip aus sich entwickeln; dort Tod, hier Leben und Friede, und zwar Letzteres nach dem Zusammenhang im pneumatischen Sinn des neuen Bundes, nicht im äußerlich irdischen, oder innerlich psychologischen des alten Bundes. Friede hebt das Leben speciell in seiner innerlich bewußten Zuständlichkeit heraus, namentlich im Verhältniß zu Gott, vgl. 5, 1. Im Gegensatz ist bei der fleischlichen Gesinnung Feindseligkeit wider Gott. V. 7. Diese ist aber nicht erst Folge des *θάνατος*, sondern Ursache; die Fleisches-Gesinnung ist nämlich Tod, eben darum (V. 7), weil sie Feindschaft (Willens-Abwendung und Opposition) gegen Gott ist, Gott aber das Leben ist. Wiefern aber bei der fleischlichen Gesinnung Feindschaft gegen Gott ist, dies erklärt der folgende Satz, wo eben *φρόνημα τῆς σαρκός* das Subject ist. Wo einmal das Fleisch den freien Sinn ergriffen hat, es zum *φρόνημα* gebracht hat, da beugt sich der Sinn nimmer unter das Gesetz Gottes, auch nicht einmal mehr so, daß er Buße thäte. Der fleischliche Sinn will Freiheit, es ist die *ἀνομία*, die Ungebundenheit 6, 19 f., und wie dort die *δουλεία* der selbstischen Freiheit zur Seite

steht, so hier dem οὐχ ὑποτάσσεται das οὐδὲ γὰρ δύναται. Der fleischlichen Gesinnung ist Unterwerfung unter das Gesetz Gottes eine innere Unmöglichkeit; sie ist Natur-Gegensatz gegen das geistige Gesetz Gottes. Damit ist Freiheit des Willens überhaupt bei dem Menschen nicht aufgehoben, denn φρόνημα τῆς σαρκός ist nicht etwas Angeborenes, sondern etwas durch freiwillige Hingabe Entstandenes; der freie Gegensatz gegen das Fleisch, der 7, 15 f. bei dem σαρκινός beschrieben ist, ist aufgegeben.

V. 8. οἱ ἐν σαρκὶ ὄντες (vgl. 7, 5) sind Alle, für welche das Fleisch das Element ist, worin die Seele ihr Leben hat und sucht, daß sie die ἐπιθυμία hineinzieht, sei es nun mit Willen, oder wie 7, 14 f. wider Willen. Alle nun in diesem Zustand Befindlichen, alle fleischlichen Wesen sind als solche im wesentlichen Natur-Gegensatz gegen das Geistige (7, 14), können also Gott, der Geist ist, nicht gefallen. — Dies der allgemeine Satz, woraus sich der Schluß V. 7 ergiebt: wie viel weniger nun aber die, die, wie die fleischlich Gesinnten, mit Willen dem Fleisch ergeben sind und dem Gesetz Gottes entgegen?

V. 9 enthält den Gegensatz zu Allen, deren Lebenselement oder persönliches Wesen das Fleisch ist, sei es unwillkürlich, wie bei dem εἶναι ἐν σαρκί (V. 8 f. zu 7, 5), oder freiwillig, wie bei dem κατὰ σάρκα εἶναι. V. 5. — Bei euch, sagt der Apostel, ist ein anderes Lebenselement: euer Lebenselement ist πνεῦμα, nicht σάρξ, wenn anders Gottes Geist in euch Wohnstätte hat. Bisher hatte der Apostel den Geist zuerst gefaßt in seiner Aeußerung, als den Wandel bestimmend V. 4, dann einwärts gehend als den Charakter,

die freie Gesinnung bestimmend V. 5, sofort hier noch unmittelbarer persönlich, als das Element des persönlichen Lebens (ἐστὲ ἐν πνεύματι). Diese ganze subjective Geistigkeit nun, also auch die davon abhängige subjective Entwicklung der Gerechtigkeit und ihres Lebens, wodurch ist sie vermittelt? Dadurch, daß der Geist Gottes selbst nicht nur in irgend welcher Weise auf die Person einwirkt, sondern daß er ihr einwohnt, d. h. ein stetiges, bleibendes Sein in der Person gewonnen hat. Der eben genannte Geist ist Christi Geist, d. h. der göttliche Sohnes-Geist, wie er erst in Christi Menschwerdung und durch Christi Vermittlung zwischen Welt und Gott für das Fleisch wirkt und über das Fleisch ausgegossen worden ist Joh. 7, 38 f. Wenn Einer aber Christi Geist noch nicht besitzt, zum Eigenthum hat, der ist nicht Eigenthum Christi. In letzteren Worten ist der Schlüssel zur ganzen Rechtfertigungslehre des Apostels; er kennt keinen Gerechtfertigten im neutestamentlichen Erfüllungssinn, der nicht Christi Angehöriger ist; er kennt aber keinen Angehörigen Christi oder keinen wirklichen Christen, der nicht Christi Geist zu eigen hat. Er kennt also keine durch bloß äußere Zurechnung übertragene Gerechtigkeit Christi, sondern nur innere reale Geistesübertragung, wie auch unsere Sünde auf Christum übertragen ist, nicht durch bloß äußere Zurechnung, sondern durch reale Fleisches-Gemeinschaft.

V. 10 faßt nun die ganze neue Naturstellung in Leib und Seele bei den Christo geistig Angehörigen zusammen, woraus sich die veränderte Stellung zur Sünde und zur Gerechtigkeit erklärt. Ist Christus in euch, nämlich in der Realität seines Geistes (V. 9), so hat auch der eigenthümliche

Tod und das eigenthümliche Leben Christi in eurer Natur seine reale Wahrheit: der Leib nämlich, als Träger des V. 4 ff. erwähnten Fleisches, ist dem Tod unterworfen eben durch die geistige Selbstthätigkeit des Christen. V. 13. 6, 6. — νεκρόν) ist nämlich soviel als im Tode befindlich, nicht bloß zum Tode bestimmt, Letzteres ist θνητόν. Der Leib ist dem Tode unterworfen wegen der Sünde, d. h. weil die Sünde im Fleischesleib ihren Sitz hat (7, 17 f.) und weil sie in Christi Gemeinschaft dem Gericht unterliegen muß (8, 3); dagegen der Geist (was hier der den Christen angehörige Geist ist, wie der Leib ihr Leib ist), also der eigene Geist, wie er aus Gott in sie gekommen (V. 9), ist ζωή, d. h. nicht nur er hat Leben, sondern in steigerndem Gegensatz zu νεκρόν: in sich selbst ist er Leben, er existirt und wirkt als selbständiges Leben in der Person des Christo Angehörigen und so auch in seinem V. 5 ff. genannten Sinn und Wandel, und zwar ist er Leben διὰ δικαιοσύνην. Dies διά muß zwischen dem Geistes-Leben und der Gerechtigkeit ebenso eine innere Naturbeziehung bezeichnen, wie δι' ἁμαρτίαν zwischen Leibestod und der im Leibe vorhandenen Sünde; also nicht weil fremde Gerechtigkeit zugerechnet wird, ist der Geist Leben, sondern weil mit dem Geist Christi im eigenen Geist des Menschen das Princip der Gerechtigkeit wesentlich inne ist und so der gerechte Lebensinhalt des Gesetzes vom Geist aus (V. 4 ff.) lebendig sich entfalten soll. Eben darum (V. 11), weil in Christi Angehörigen der innewohnende Geist als selbständiges Leben existirt, vermittelt er einst auch dem noch sterblichen Leibe die volle Lebendigkeit, wie sie dem Leibe Jesu Christi eigen ist; dann ist der ganze Mensch

Leben, während jetzt der Leib noch dem Ersterben übergeben ist. Die Belebung des Leibes, von der hier die Rede ist, ist nicht eine schon jetzt stattfindende ethische, als Kehrseite der Abtödtung des Fleisches (Calvin, de Wette). Der Leib heißt ja (V. 10) für jetzt νεκρόν, unterliegt nach V. 13 einer ethischen Tödtung, nicht Belebung, während das Leben für jetzt nur im Geist ist; in den Leib aber soll es erst künftig kommen, daher ζωοποιήσει. — Die Lesart διὰ τοῦ — πνεύματος paßt besser als διὰ τὸ — in den Contezt: wie der Geist eben als selbständiges Leben die Leibestödtung vermittelt V. 10 und 13, so entspricht es auch, daß er als das bezeichnet wird, das dem Leib wieder das Leben vermittelt (Gal. 6, 8). Auch sollen die Geistes-Angehörigen Christi eben dadurch ausgezeichnet sein, daß die Leibesbelebung wie bei Christus erfolgt (1, 4. 1 Petri 3, 18. 1 Petri 3, 16), d. h. durch denselben Besitz des lebendig machenden Geistes vermittelt ist. So wird es ein selbständiger souverainer Lebensbesitz. 5, 17. Auch ἐκ νεκρῶν weist, wie bei Christus, auf eine bevorzugende Belebung, auf eine solche, welche der der Uebrigen vorangeht, daß sie Erstlinge der Todten sind, wie Christus selber. 1 Kor. 15, 20. 23 f. (ἐκ νεκρῶν = ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων). Phil. 3, 10 f. 14. Apok. 20, 6. Der innerliche Geist producirt aber nicht selber die Christo ähnliche Leibesauferstehung wie einen bloß inneren Prozeß, vielmehr ὁ ἐγείρας τὸν Χριστὸν ζωοποιήσει διὰ τοῦ πνεύματος; der Geist vermittelt nur die Auferstehung; die producirende Causalität, die schöpferische, ist der auferweckende Gott, dem der Geist angehört: ζωοποιήσει διὰ τοῦ — αὐτοῦ πνεύματος. Vgl. 2 Kor.

4, 14. Vgl. J. T. Beck, Vorlesungen über christliche Glaubenslehre § 25.

V. 12 f. Hier leitet der Apostel aus V. 10 die ethische Folgerung oder das Pflichtverhältniß ab. Er sagt nicht rein negativ: οὐκ ὀφειλέται ἐσμέν, sondern indem er positiv voranstellt: ὀφειλέται ἐσμέν, bestimmt er dann dies negativ näher mit οὐ τῇ σαρκί. Die stillschweigend vorausgesetzte positive Verpflichtung ist eben: τοῦ κατὰ πνεῦμα ζῆν, wie es V. 4—9 schon entwickelt hat und in ἄρα οὖν resumirt ist. Aus der Lebensbedeutung, die der Geist hat, selbst für ein zukünftiges Christo ähnliches Leibesleben, ergiebt sich für die Geisteschristen als ihre naturgemäße Verpflichtung, daß sie, obgleich ihre jetzige Leibesexistenz noch im Fleische ihren Standort hat (ein ζῆν ἐν σαρκί ist Gal. 2, 20), doch in derselben an den Geist gebunden sind und nicht an das Fleisch*); im κατὰ σάρκα ζῆν ist nicht ζωή, Lebenskraft und Lebensgenuß, für sie und namentlich für ihren Leib zu finden; vielmehr (V. 13) geht da eben das Leben für immer verloren. — μέλλετε ἀποθνήσκειν) ist nicht das auch dem Geistesmenschen bevorstehende physische Sterben, sondern das zukünftige persönliche Absterben (Joh. 8, 21 und 24); dagegen in der geistigen Abtödtung der Fleisches-Praxis wird uns ein bleibendes Leben (ζήσεσθε), das persönliche Fortleben. Mit μέλλετε ἀποθνήσκειν ist aber nicht die Auferstehung überhaupt negirt, sondern die Auferstehung des Lebens. Joh. 5, 29. 8, 21. 24. — Zu

*) „Der Leib soll Organ des menschlichen Geistes werden (1 Kor. 15, 44), wie dieser Organ des göttlichen Geistes ist, wenn er ihn aufnimmt." Wirth.

θανατοῦτε τὰς πράξεις τοῦ σώματος vgl. 6, 11—13. 19. *σῶμα* steht keineswegs gerade für *σάρξ*, aber seine *πράξεις* sind hier unter dem Einfluß der *σάρξ* gedacht, sofern diese mit ihren *ἐπιθυμίαι* bei den Angehörigen Christi zwar nicht mehr als *νόμος* die Glieder beherrscht, wie 7, 23, aber zum entsprechenden Handeln die Glieder irritirt. *σῶμα* ist eben der Leib als Glieder-Gefüge: die den sarkischen Irritirungen entsprechenden Leibes-Actionen sollen abgeschnitten werden.

V. 14—17 giebt mit *γάρ* die Begründung des *ζήσεσθε* und zugleich seine nähere Charakterisirung. Es ist göttliches Sohnesleben, das bereits ihnen innerlich zugetheilt ist (*ἐλάβετε* V. 15) und innerlich in ihnen wirksam ist (*ἄγεσθαι* V. 14), daher auch bis zur Theilnahme an dem Verklärungsleben Christi (*συνδοξάζεσθαι* V. 17) sich entwickeln soll. Das *εἰσὶν υἱοὶ θεοῦ* setzt das *ἄγεσθαι πνεύματι* voraus, also den Geist als bewegende, treibende, leitende Macht, kurz als das die persönliche Lebensthätigkeit bestimmende Princip, sofern er nach V. 9 innewohnend ist, und zwar besitzt der Geist nicht nur objectiv den Menschen, sondern der Mensch selber ist Besitzer des Geistes (*ἔχει* V. 9), so daß der Geist ebenso wie der Leib (V. 10) subjectives Eigenthum ist. Die *υἱοθεσία* des N. Testaments ist also nicht ein bloß äußerlicher Adoptions-Akt, der ein bloßes Rechts-Verhältniß begründet, sondern sie erfolgt durch einen Begeistungs-Akt. Daher heißt es

V. 15. *ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας*, nicht bloß: *ἐλάβετε υἱοθεσίαν*, und daher auch: *ἐν πνεύματι κράζομεν*

Ἀββᾶ*). Der Kindschaftsgeist bethätigt sich Gott gegenüber als dem Vater der Geister durch einen thätigen kindschaftlichen Verkehr. Dieser Verkehr vereinigt die Innigkeit des Verhältnisses zu Gott als Vater (Ἀββᾶ, ὁ πατήρ) mit der Bedürftigkeit und Abhängigkeit von ihm (κράζομεν) und Beides tritt hervor im kindlichen Abba-Ruf. — κράζειν ist das angestrengte inbrünstige Rufen, in Beziehung nämlich auf die Leiden in der Sterblichkeit. So hat der selbständige Gottes-Geist, d. h. der Vater-Geist im Sohn Jesus Christus, durch sein Eingehen (V. 9) und Inne-Wirken (V. 13 f.) ein selbständiges Ebenbild seiner selbst im Menschen hervorgebildet: den Kindes-Geist, d. h. einen vom Vater-Geist derivirten Individual-Geist. Daher nun V. 16 zum ersten Mal ganz bestimmt: „unser Geist".

V. 16. αὐτὸ τὸ πνεῦμα) ist der Geist für sich selbst, wie 7, 25: αὐτὸς ἐγώ — ich für mich selbst. In συμμαρτυρεῖ tritt eben der ausgebildetste Gegensatz zu jenem αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοΐ (7, 25), ich für mich selbst — hervor; der göttliche Geist hat nun wie eine Wohnstätte, so eine homogene Zeugnißstätte im Menschen, wo Geist mit Geist correspondirt. Indem unser Geist nach V. 15 im kindlichen Anrufen des Vaters sich bezeugt als Kindschafts-Geist, vereinigt der Gottes-Geist selbst mit diesem subjectiven Kindschafts-Bewußtsein seine objective Bezeugung (συμμαρτυρεῖ), die es bewährt und versiegelt, daß wir von Gott

---

*) Der alte Bund hat auch Geist (Psalm 51, 13), einen solchen, der Knechte Gottes macht (πνεῦμα δουλείας) d. h. vom Gesetz Gottes beherrschte Menschen (7, 6. 25), noch nicht vom Sohnschafts-Geist beseelte Menschen, noch nicht Kinder Gottes.

geboren sind (dies das Specifische von τέκνα 1 Joh. 3, 1 vgl. mit 2, 29), daß wir also göttliches Leben, ewiges Leben in uns haben, wie es eben 1 Joh. 5, 10—13 bezeichnet ist als die göttliche μαρτυρία. Das Produkt des inneren Geistes-Zeugnisses ist also das ewige Lebens-Bewußtsein statt nur ein zeitliches Lebens-Bewußtsein, das Gewißsein der Seligkeit. Dies ist ein göttlich versiegeltes Real-Bewußtsein und setzt voraus, daß auf dem im 7. Cap. beschriebenen Weg der Geist eingegangen ist (V. 9), daß in seiner Kraft das Fleischeswirken fort und fort abgetödtet wird (V. 13) und so ein kindschaftlicher Verkehr mit Gott sich entwickelt. V. 15. Vgl. Christl Ethik II S. 52 ff.

V. 17 stellt die künftige Herrlichkeit dar einerseits als mit der göttlichen Geburt gesetztes Erb-Gut (εἰ τέκνα — κληρονόμοι θεοῦ), als Gottes-Gut in der Gemeinschaft Christi, andrerseits aber auch als etwas fortwährend sittlich Bedingtes (εἴπερ συμπάσχομεν), bedingt durch die Leidens-Gemeinschaft mit Christo, d. h. nicht der bloß äußeren Leiden (Verfolgungen), sondern es ist der ganze sittliche Gedulds- und Verleugnungs-Sinn und -Weg Christi vgl. V. 3. 13. 5, 3—5. 6, 3. 2 Tim. 2, 11 f. Weiteres s. Christliche Ethik II S. 50 f. 13 ff.

V. 18 ff. stellt daher den νῦν καιρός und seine παθήματα zusammen mit der herrlichen Zukunft, der δόξα μέλλουσα ἀποκαλυφθῆναι, und zwar nicht wie 5, 1 ff. in bloß individuellem Umfang, sondern in ihrer kosmischen Ausdehnung (V. 21), soweit nämlich der κόσμος: κτίσις ist, göttliches Schöpfungs-Produkt, also die Welt nach ihrem Originalwesen; denn der κόσμος, wie er für sich ist, der un-

göttliche Weltbestand wird gerichtet und vergeht. 3, 6. 1 Kor. 7, 31.

Den Mittelpunkt für diese Weltbetrachtung, welche die leidensvolle Gegenwart und die herrliche Zukunft combinirt, bilden die Geistes-Christen, die Gotteskinder. Wie sich in ihnen das jetzige Creatur-Leiden zusammendrängt und das nicht bewußtlos, sondern als ein mit Bewußtsein, mit dem Bewußtsein seiner Bedeutung durchlebtes (V. 22 f.): so vermittelt sich durch sie hindurch für dieselbe Creatur die zukünftige Herrlichkeit des Geistes. Es gilt also in unsrer Stelle die gegenwärtige und die künftige Stellung der Geistes-Christen im allgemeinen Naturleben der Welt, nachdem vorher die Stellung zu ihrem eigenen Naturleben ebenso in ihrem „Jetzt" und in ihrem „Einst" behandelt worden ist. Die in Christo vermittelte Befreiung vom Sünden- und Todesgesetz V. 2 bildet sich zunächst V. 4—17 als individuelles Geistesleben durch persönlichen Geistes-Besitz, Geistes-Gesinnung und -Wandel hindurch bis hinaus in das individuelle Naturleben, bis zur ζωοποίησις der θνητὰ σώματα (V. 11); aber nun V. 18 ff.: auch die der φθορά unterworfene κτίσις, auch das allgemeine Naturleben, das jetzt noch selber in Sünden-Verderben und -Tod gebunden ist, wird umgestaltet bis zur Freiheit gotteskindschaftlicher δόξα. Der Geist Christi, d. h. der göttliche Sohnes-Geist ist so nicht nur neues menschliches Individual- und Social-Princip, sondern auch neues Weltprincip der Zukunft, und das Resultat ist eine von der freien Herrlichkeit der Gottessohnschaft durchdrungene Welt, eine Geistes-Welt mit Geisteskörpern, eine pneumatische Welt. Die berührten Contraste aber des „Jetzt" und „Einst" führen den Apostel V. 24—27 auf die Ausgleichung,

wie sie sich in der christlichen Hoffnung unter Vermittlung des Geistes vollzieht.

V. 18. *εἰς ἡμᾶς* bezeichnet die *ἀποκάλυψις*, wie sie in die Gotteskinder, in die Geistes-Christen sich hineinerstreckt, in ihre eigene Natur eingeht, daß sie ihre eigene *δόξα* (V. 21: *δόξα τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ*) wird, vgl. V. 23: *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος*; Kol. 3, 4; s. zu *ἀποκαλ. εἰς* 1, 17. Dadurch eben (nicht unmittelbar) geht die *δόξα* von ihnen aus in die *κτίσις* über. Wie die jetzige Natur-Corruption in der Menschheit als ihrer Spitze zusammengefaßt ist und von dieser ausgegangen ist, so bildet die neue Menschheit der Gottessöhne den Kern, an welchen sich die Welt-Erneuerung ansetzt*).

V. 19 begründet eben den inneren Zusammenhang der künftigen Offenbarung mit dem jetzigen allgemeinen Lebensverhältniß, in welchem das allgemeine Lebensgefühl, das als Gefühl des Druckes durch alle Naturstufen bis in die höchste, die der Geistes-Christen, sich hineinzieht (V. 22 f.), den Zug nach Erlösung in sich birgt. — *ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ* findet statt, wenn die Gotteskinder in ihrer jetzt noch verborgenen Wesenheit als solche erkennbar werden (1 Joh. 3, 1), und dies geschieht durch das *συνδοξάζεσθαι*

*) Es geht nach allgemeinen Entwicklungsgesetzen: zuerst Auswahl von Individuen, die dann gesammelt werden und vereinigt mit dem Herrn. Der Kern, der schon der oberen Welt assimilirt ist, wird nach den Attractions-Gesetzen mit Christus, dem Princip der oberen Welt, vereinigt und erst dann erfolgt in der Völkerwelt eine allmähliche Durchbildung durch diesen Kern. Ebenso in der Natur, denn mit Christus kommt das himmlische Jerusalem und damit ein Kern der oberen Welt, nicht nur Menschen-, sondern auch höheres Natur-Leben, und dadurch entsteht dann eine Umbildung der Natur.

V. 17, vgl. V. 18. — κτίσις (vgl. zu 1, 20) bedeutet 1. Schöpfungs-Akt und 2. Erschaffenes. Hier ist es gegenübergestellt den υἱοὶ τοῦ θεοῦ, vgl. ἡμεῖς V. 23. Diese können also nicht unter den Begriff fallen. Ihrem Zustand nach wird die κτίσις V. 20 bezeichnet als der Vergänglichkeit unterworfen (also es sind keine Dämonen oder überhaupt überirdische Weltmächte darunter zu subsumiren), und zwar unterworfen nicht in Folge eigener Willensbethätigung, sondern durch äußere Nothwendigkeit (V. 20). Auch wird ihre Theilnahme an der künftigen Herrlichkeit der Gottessohnschaft von keinerlei ethischen Akten abhängig gemacht, von keinem Glauben u. s. w., wie dies in Bezug auf Menschen geschieht und in solchem Zusammenhang geschehen müßte, vgl. 2, 7. 10; 5, 1 f. 17. Es ist also nicht die unbekehrte Menschenmasse (Heiden, Juden), sondern nur die diesseitige äußere Naturwelt (wozu auch die Thiere gehören), in welcher die Gotteskinder hier leben, und zwar als organische Glieder derselben, an ihrer δουλεία leiblich-physisch participirend. V. 22 f. Wie an alle Menschen das Heil kommt, ist bereits 5, 15 ff. angegeben, nämlich ehe es zum Endgericht kommt; jetzt fügt der Apostel hinzu: wie es auch an den durch den Einen Menschen verdorbenen κόσμος kommt, wovon jene Betrachtung in 5, 12 ausgegangen war und wozu die in 8, 11 besprochene Zukunft der Leiber den Uebergang bildet. Das Weitere, die Umbildung der κτίσις betreffend, s. J. T. Beck, Christliche Glaubenslehre § 25. Vgl. Jes. 11, 5 ff. 65, 17 ff. — ἀποκαραδοκία) von καρα δοκεῖν — mit erhobenem Haupte erwarten, bezeichnet mit ἀπό die aus dem Druck emporstrebende Haltung der Natur, welcher Erfüllung

werden soll. Vgl. Jes. 55, 12. Ps. 96, 12. 98, 8. Was nun bei den Menschen selbstbewußtes Erwarten ist, ist bei den Naturgeschöpfen das unbewußte, instinctmäßige Naturstreben, die objective Reaction des vom kosmischen Druck niedergehaltenen Schöpfungslebens in der Natur.

V. 20 erläutert dies aus dem gegenwärtigen Naturzustand. — *ματαιότης*, Hinfälligkeit (daher V. 21: *δουλεία τῆς φθορᾶς*), aber Hinfälligkeit aus innerer Beschaffenheit, aus Mangel an Gehalt. Diese Beschaffenheit ist aber nicht die ursprüngliche Natur, die *κτίσις* selbst, das anerschaffene Wesen. Die *ματαιότης* ist etwas der Weltnatur Auferlegtes (*κτίσις ὑπετάγη*), nicht etwas aus ihrem eigenen Lebensstreben, aus der inneren Naturrichtung Hervorgegangenes (*οὐχ ἑκοῦσα*), und im Gegensatz dazu ist das Folgende *διά* mit dem Accusativ *τὸν ὑποτάξαντα* prägnant: nicht weil sie es wollte, ist es so, sondern weil der es wollte, der sie unterwarf. Gen. 3, 17 f. mit 1, 31. Derjenige, der das ganze Naturleben einem solchen seinen innersten Lebenszug niederhaltenden Zwang unterwarf, kann nur der Herr und Schöpfer der Natur sein, nicht der Mensch, Adam, oder gar der Teufel. Unterwerfen ist eine souveraine Macht-Handlung (1 Kor. 15, 28), wie sie in der Schrift auch der (göttlich beschränkte) Teufel über die *κτίσις* nicht hat, der überdies nicht *ἐπ᾽ ἐλπίδι* handelt. Ob *ἐπ᾽ ἐλπίδι* zu *ὑποτάξαντα* oder zu *ὑπετάγη* gezogen wird, ist im Wesentlichen gleich, es bezeichnet den Zweck der Unterwerfung (Bernhardy, Syntax S. 251). Die nichtige Beschaffenheit der Natur soll nach dem Willen dessen, der sie über sie verhängt hat, eben die Hoffnung erzeugen, nämlich nicht in der

unterworfenen Natur selbst, sondern (vgl. 5, 3 ff.) in den gläubigen Menschen, wie dies hier V. 21—25 gleich anschließt.

Jener Naturzustand ist also mit ethischer Beziehung auf die Zukunft, speciell auf Christum und sein Wirken in den Menschen von Gott angeordnet. Wiefern ist nämlich Hoffnung bei jenem traurigen Zustand der Natur möglich? Darauf wird V. 21 vom christlichen Standpunkt aus (nicht vom Natur-Standpunkt aus) Aufschluß gegeben (vgl. V. 22: *οἴδαμεν γάρ*): weil nämlich auch die Natur selber mit den Gottessöhnen eine Emancipation erhalten soll, die den entgegengesetzten herrlichen Zustand zur Folge hat; dies geschieht bei der *ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ* (V. 19), wenn die Gottessöhne in ihrer *δόξα* offenbar werden. V. 21.

V. 21 *ὅτι*) kann nicht den Inhalt der Hoffnung angeben = „daß"; denn schon das artikellose *ἐπ' ἐλπίδι* weist nicht auf einen bestimmten Inhalt, und die Natur-Gebundenheit für sich, woran *ἐπ' ἐλπίδι* anschließt, führt nicht auf die Hoffnung mit dem V. 21 angegebenen Inhalt. — *δουλεία τ. φθ.* weist zurück auf *ὑπετάγη οὐχ ἑκοῦσα.* Seinem Wesen nach besteht dieser Zustand in der *φθορά* d. h. darin, daß die Nichtigkeit, der die Natur unterworfen ist (V. 20), als verzehrende Macht wirkt, als Lebens-Verzehrung. Umgekehrt soll es nun auch mit der Natur noch zu einem Freiheits-Zustand kommen, dessen Wesen Herrlichkeit ist, was Kraft und Unvergänglichkeit involvirt, und da diese Herrlichkeit von den Gotteskindern auf die Natur übergeht (V. 18 f.) als etwas Homogenes, wie die Sünde und die verzehrende Nichtigkeit von den Sündern auf die Natur übergegangen ist, heißt es die Herrlichkeit der von Gott Geborenen.

V. 22. *οἴδαμεν γάρ*) Das christliche Bewußtsein faßt das Naturleben auf eben in seiner Bedingtheit durch eine göttliche That, durch eine That der Vergangenheit (*ὑπετάγη* V. 20) und der Zukunft (*ἐλευθερωθήσεται* V. 21), und so weiß es aus den Lebensregungen der Natur auch den darin liegenden Lebenssinn zu deuten. Ihm sind alle die Natur-Erscheinungen, in welchen das Naturleben mit dem Tode ringt im Wechsel von Zeugen und Untergehen, eine Reaction des ursprünglich freien Lebenstriebes gegen den temporären Druck der Gegenwart, ein *συστενάζειν*. Letzteres bezeichnet ein durch die ganze Natur unter dem Druck sich hinziehendes Zusammenseufzen (*σύν*) der einzelnen Wesen (nicht ein mit den Christen gemeinschaftliches, da dies erst V. 23 besonders nachfolgt); ebenso ist *συνωδίνειν* ein gemeinschaftlicher Geburtsschmerz, unter welchem ein neues Leben sich loszuringen sucht. Die Ausdrücke sind die Deutung der entsprechenden Natur-Symptome und Natur-Scenen in der Sympathie des christlichen Bewußtseins (*οἴδαμεν, ὅτι*, V. 28), nicht Bezeichnungen selbstbewußter Naturgefühle.

V. 23. Aber nicht nur durch die Natur, auch durch das christliche Geistesleben geht ein Seufzen, ein Druckgefühl, das sich einer Erlösung entgegensehnt. — die gewöhnliche Lesart: *καὶ αὐτοὶ — ἔχοντες, καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ — στενάζομεν* statt *αὐτοί* ohne *ἡμεῖς* läßt sich wohl rechtfertigen. *καὶ αὐτοὶ — ἔχοντες* fängt allgemein an, noch ohne Beziehung auf bestimmte Personen (daher *ἔχοντες* ohne Artikel): „auch selbst des Geistes Erstlinge Besitzende" scil. seufzen; dann mit dem zweiten *καὶ ἡμεῖς αὐτοί* werden nun erst bestimmte Personen subsumirt: Paulus und die Römer.

Es gilt nach V. 22 zunächst die energische Gegenüberstellung des Begriffs der Geist-Habenden, nicht die Bestimmung der Personen. — ἀπαρχή ist das Erste der Zeit nach und der Würde nach, und zwar das Erste von dem, das der Genit. ausdrückt. Beide Beziehungen (Zeit und Würde) sind hier zu vereinigen: Die Geisteschristen haben einerseits nur das Erste des Geistes der Zeit nach, den Anfang seines Wesens und seiner Früchte: die Weisheit, die Liebe u. s. w. (Gal. 5, 22) ist erst noch Stückwerk (1 Kor. 13, 9), daher ein Bedürfniß nach künftiger Vollkommenheit unter dem gegenwärtigen Naturdruck als Seufzen sich kund giebt. ἐν ἑαυτοῖς) deutet auf einen im Selbst liegenden Grund des Seufzens, wozu namentlich noch gehört, daß sie selbst noch verschlungen sind in die Nichtigkeit des Naturlebens mit ihrem nichtigen der Erlösung bedürftigen Leib, vgl. 2 Kor. 5, 2. Sie haben aber auch andrerseits den Geist in der höchsten Stufe, nämlich den göttlichen Sohnes-Geist (V. 15), und so (V. 17) die sichere Anwartschaft der höchsten künftigen Lebensstufe, die sich als Hoffnung ausspricht. Daher: στενάζομεν υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι — τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν (V. 24). — υἱοθεσίαν) steht hier ohne Artikel, weil hier der schon V. 14 f. genannten pneumatischen υἱοθεσία eine neue noch zu erwartende Form derselben zur Seite tritt, die eben durch das weitere τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος näher bestimmt wird. Es ist eine υἱοθεσία also, die sich nicht nur auf das πνεῦμα erstreckt, wie V. 15, sondern nun auch auf das σῶμα: die volle Entwicklung des Geisteslebens in somatischer Herrlichkeit (vgl. Phil. 3, 21), worin eben die δόξα der Gottessöhne (V. 21) in die Erscheinung tritt. V. 18 f.

Wie sehr Gottessohnschaft und Leibes-Erlösung oder Auferstehung ineinandergreift, s. Luk. 20, 36. Die ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ist die Erlösung nicht vom Leib, sondern des Leibes (vgl. V. 11): der Leib selbst wird erlöst von der ἁμαρτία und δουλεία τῆς φθορᾶς, daß er eingeht in die ἐλευθερία τῆς δόξης, wie die übrige κτίσις. V. 21. (Zu diesen Versen von V. 18 an siehe Steinhofer: Erklärung des Römerbriefes; Manuscript C. S. 169 ff.).

V. 24: Ueber den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden s. oben zu V. 18 ff. S. 70 ff.

Was folgt nun aus dem bisher dargestellten Geistesleben der Christen für ihre innere Stellung zu den Leiden der gegenwärtigen Welt? Es kommt ihnen zu

1. die Hoffnung V. 24 f., also subjectives Festhalten der Vollendung des Heils, das zum geduldigen Beharren unter den Leiden stärkt;

2. V. 26 f. das objective Vertreten des göttlichen Geistes, das auch in subjectiver Schwachheit stärkt;

3. V. 28—30: die Gewißheit, daß Alles, auch äußeres Leiden und innere Schwachheit, mitwirkt zum Guten für die, welche Gott lieben, sofern sie eben als Gott Liebende der göttlichen Willensbestimmung gemäß Berufene sind, factisch eingetreten sind in die göttlichen Heils-Akte (καλεῖν, δικαιοῦν, δοξάζειν), also wirklich in der göttlichen Heilsordnung stehen, die zu dem in Christo vorgesteckten Ziel führt. Dies verbürgt V. 31 ff. das Ueberwinden in Allem und stärkt dazu.

V. 24 f. τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν) ist nicht zu übersetzen: durch Hoffnung sind wir gerettet, denn Hoffnung ist nicht das Medium des Heils, sondern Glaube; jenes ist der

Modus der Errettung. Um das in V. 23 erwähnte seufzende Warten der Geisteschristen auf die Vollendung zu begründen (γάρ), sagt der Apostel: in Hoffnung, nicht schon im vollen Umfang, sind wir des Heils theilhaftig geworden (Winer § 31, 3; VII Ausg. § 31, 7). Es ist die unvollendete ἀπαρχή der σωτηρία, die aber eben als solche zur Vollendung bestimmt ist. Bei Geisteschristen läßt sich nicht sagen: ihr werdet erst errettet werden, ihr werdet erst das Heil erhalten, denn bei ihnen ist bereits die Befreiung vom Sünden- und Todes-Gesetz eingetreten und in der Entwicklung begriffen. Das ist jedoch nur ein Anfang (ἀπαρχή V. 23), ihre Vollendung aber und darum namentlich auch die äußerliche Erscheinung der Freiheit mit ihrer Leibes-Erlösung steht noch in Hoffnung. Also einerseits geht das in Hoffnung stehende Heil hinaus über das Gegenwärtige, über das schon Erschienene: dies premirt ἐλπὶς δὲ βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς: „die Hoffnung aber, die in der Erscheinung ist, nämlich, wie das folgende ὃ γὰρ βλέπει τις zeigt, ihrem Gegenstand nach, ist nicht mehr Hoffnung, denn was Einer sieht, vor Augen hat, warum hofft er es auch noch?" So liegt in der Hoffnung, wo der Gegenstand noch nicht in die Erscheinung getreten ist, das noch nicht Befriedigtsein, das V. 23 erwähnte στενάζειν auch bei der ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος. Andrerseits aber (V. 25): wenn wir, was wir nicht sehen oder das noch nicht Erschienene ἐλπίζομεν, wirklich in Aussicht haben, nämlich als die Folge, die durch ἀπαρχή, durch das erstlingsmäßig Gegebene verbürgt ist, so liegt darin das neben dem στενάζειν (V. 23) genannte ἀπεκδεχόμεθα, ein Erwarten, das eben auf Grund der Hoffnung

durch festes Standhalten (δι' ὑπομονῆς) sich behauptet unter dem gegenwärtigen Weltdruck.

V. 26 f. „In gleicher Weise aber (wie die Hoffnung uns stärkt) erfahren wir auch Stärkung vom Geist aus." Der Christen Zustand, obgleich mit dem Leib verflochten in den gedrückten Natur-Zustand und erst der Hoffnung nach in die herrliche Zukunft hineinreichend, hebt sich doch schon in der Gegenwart daraus heraus, nämlich durch den Geist. — τὸ πνεῦμα) ist allerdings der göttliche Geist, denn es folgt ja noch bestimmter: αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει, wie V. 16: αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν; aber es ist der göttliche Geist, sofern er eben im eignen Geist der Gottessöhne seine homogene Zeugnißstätte hat (V. 15 f.), denn er betheiligt sich ja an der Schwachheit der Subjecte mit Seufzen, und es kommt dabei (V. 27) ein φρόνημα τοῦ πνεύματος in Betracht in den καρδίαι. Wie der göttliche Geist nach V. 15 f. durch sein Hineinzeugen von oben herab das kindschaftliche Wesen und Lebensgut in unser Selbstbewußtsein hineinbildet, so umgekehrt hier kommt er dem entgegen, was noch von unten her aus dem Druck des Naturlebens, aus der κτίσις, das individuelle Bewußtsein beschwert und herabstimmt, so daß dasselbe sogar zu schwach sein kann, um auch nur für das Gebet den bestimmten Inhalt herauszufinden, wie er für die Lage nöthig ist (καθὸ δεῖ, οὐκ οἴδαμεν). Da verbindet sich der Gottesgeist selbst als innenzeugender mit den physisch-psychischen Schwachheitszuständen und nimmt dieselben in sich hinauf, συναντιλαμβάνεται: er faßt mit an, nimmt thätigen Antheil, indem er, statt das irdische Druck-

gefühl in den Kindern Gottes abzustoßen als etwas Unwürdiges, ihnen zu Hilfe selbst darein eintritt: ὑπερεντυγχάνει. Der göttliche Geist ist nicht als äußerlicher Vertreter vor Gott gedacht, denn als Medium des Vertretens folgen ja Seufzer; der Geist webt und wirkt in dem unklaren Gemüthszustand selber, bildet denselben geistig um, zunächst in der schwächsten Form, wie sie den ἀσθένειαι entspricht, in Seufzern, aber von so intensiver Innerlichkeit, daß sie nicht in Worte hervorbrechen (ἀλαλήτοις — nicht sprechbar und nicht gesprochen). Sofern jedoch diese Seufzer eben vom Eingreifen des göttlichen Geistes bewirkt sind im eigenen Geist des Gläubigen als geistiges Ersehnen, namentlich der zukünftigen Vollendung der göttlichen Kindschaft (V. 23. 25) — nicht als fleischliche Trauer über unbefriedigte ἐπιθυμίαι in der Richtung dieser Welt, insofern athmen sie einen Gott gefälligen, einen mit ihm übereinstimmenden Sinn (κατὰ θεὸν V. 27)*), der sich vor Allem in der vom Geist unter den ἀσθένειαι gewirkten Unterwerfung unter Gott ausprägt. Daher auch Gott V. 27, der als der Herzensforscher nicht nach dem unmächtigen λαλεῖν, sondern nach dem φρονεῖν entscheidet, in den vom Geist in unsrem Geist gewirkten Seufzern ihren Kern, den Geistessinn, wohlgefällig erkennt oder anerkennt (οἶδεν V. 27, vgl. 1 Theff. 5, 12 mit 1 Kor. 16, 18), daß sie also nicht, wie bloß fleischliche Schmerzenslaute oder gar Unmuthslaute unberücksichtigt bleiben.**)

---

*) Vgl. 2 Kor. 7, 10: es ist λύπη κατὰ θεὸν nicht λύπη τοῦ κόσμου κατὰ θεοῦ.

**) Daß Gott überhaupt wisse, was inwendig vorgehe, sagt man

Es erhellt aus dem bisher Entwickelten, daß das Intercediren des Geistes für Geisteschristen ein inneres ist, und zwar in doppelter Weise: einestheils V. 16 vermittelt er das Göttliche von oben herab ins menschliche Herz und Bewußtsein hinein (15 f.), aber auch anderntheils von unten hinauf aus dem irdischen Druck vermittelt er das Menschliche mit Gott. V. 26 f.

V. 28. Diese Verse stellen dem gegenwärtigen Leidensstand ein weiteres Moment für die Hoffnung der Geisteschristen gegenüber, daher wieder *δὲ* wie V. 26: „wir wissen ferner, daß für die, die Gott lieben, Alles (was nämlich auch in der Welt ihrer Hoffnung zu widersprechen scheint) zusammenwirkt oder mitwirkt ins Gute hinein (*ἀγαθὸν* ist das Wohl, aber das sittliche Wohl, speciell im N. Testament das in Christo sich vollendende Wohl, Philem. 6), sofern sie vorsatzmäßig Berufene sind." Dieses Wohl wird für die Gottliebenden begründet durch das dem *τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεὸν* coordinirte *τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν*. Sofern sie die nach der *πρόθεσις* Berufenen sind, wirkt Alles für sie zum Guten. Die *πρόθεσις* umfaßt also hier deutlich das Zusammenwirken aller Dinge für den göttlichen Heilszweck (das Heil in Christo V. 29), und dieser umfaßt alle Menschen 5, 18. Die göttliche *πρόθεσις* gehört also als allgemeine Heils-Bestimmung dem göttlichen Weltplan an, und enthält

---

Schulkindern, aber nicht Geisteschristen (V. 28), und gerade das Wohlgefällige premirt das beigefügte *ὅτι κατὰ θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων* (vgl. 1, 7), während ins bloße Wissen auch das Gott Mißfällige fällt. Matt und überflüssig ist es, wenn man (Meyer) *ὅτι* in der Bedeutung „daß" an *οἶδεν* knüpft: Gott der Herzensforscher weiß, daß der Geist Gott gemäß eintritt.

nicht nur eine Vorbestimmung einzelner Personen für das Heil. Vgl. zu Eph. 1, 11. 3, 11 und zu 2 Tim. 1, 9*). Hier liegt der Schlüssel für die ganze Prädestinationslehre des Apostels. Wo Liebe zu Gott ist, da ist der Zustand der *κατὰ πρόθεσιν κλητοί*, d. h. da ist das subjective Normal-Verhältniß zur göttlichen Vorbestimmung. Demnach ist die Letztere eben in der Liebe gestellt zum Zweck des Guten, nicht in Zorn zur Verdammniß. Diese tritt nur ein, wenn gegen die Prothese die in ihr liegende Liebe verschmäht wird. — Ueber *κλητοί* vgl. zu 1, 6. — *οὖσιν* bei *κλητοῖς* ist prägnant, es bezeichnet die zum subjectiven Zustand gewordene Berufung. Es sind nicht nur, wie *κεκλημένοι*, solche, die objectiv irgend einmal einen Ruf erhalten haben, sondern die dadurch Berufene geworden sind (*κλητοί*) und es bleibend sind (*ὄντες*), die den Ruf der göttlichen Liebe angenommen haben und festhalten, indem sie Gott eben wieder lieben; und *κατὰ πρόθεσιν* Berufene sind sie, sofern im Evangelium eben der dem Weltplan der göttlichen Liebe entsprechende Ruf an sie gelangt ist und sie diesem Ruf sich ergeben haben. Sie haben also in ihrer der göttlichen Liebes-Berufung entsprechenden Liebe zu Gott die göttliche Vorbestimmung für sich, ja in sich als individuelle Bestimmung und Bestimmtheit. 5, 5. Lehrwissenschaft, S. 168 ff. 2. Aufl. S. 163 ff. Ethik I. S. 140 ff.

V. 29 f. begründet mit *ὅτι* das von den Berufenen Gesagte. Das *οὓς προέγνω* bezieht sich also nicht auf unbestimmte Menschen, die Gott willkürlich aus der Masse

*) S. J. T. Beck, Erklärung der Timotheusbriefe S. 267 ff.

herausnimmt, sondern eben auf die bestimmten Subjecte des V. 28, d. h. auf diejenigen Menschen, welche dem Ruf der göttlichen Liebe im Evangelium, der nach 1, 5 noch in alle Völker hinein ergehen soll, so entsprochen haben, daß sie Gott Liebende sind. Dadurch sind sie für die Seligkeit zuvorbestimmte Personen, nicht durch absolute Prädestination oder durch prädestinirte Zutheilung des Glaubens. 6, 17. 10, 8 f. 16. 21. Von solchen Subjecten will der Apostel hier nachweisen, wie eben darin, daß sie sich zu der Liebe Gottes, so wie es in der göttlichen Vorbestimmung liegt, berufen ließen, der Grund des unerschütterlichen Vertrauens liegt, Alles wirke nun für sie zum Guten. Damit nämlich, daß sie Gottes allen Menschen geltenden Liebesberuf sich angeeignet haben, gehören sie eben zu der Qualität von Menschen, *οὓς προέγνω*, welche Gott zuvor sich angeeignet hat (vorher ersehen, erwählt hat) in den Allem vorangehenden (*προ*) Wissensbestimmungen (*γιγνώσκειν*) seines Weltplanes (*γιγνώσκειν* ist ein sich aneignendes Erkennen 2 Tim. 2, 19); die Bestimmungen, welche die göttliche Angehörigkeit normiren, sind bei ihnen zur individuellen Geltung gekommen, vgl. m. Erklärung zu Eph.*) 1, 5. 2 Tim. 1, 9 u. 2, 19 u. Leitfaden 2. Aufl. § 33, 2. S. 236 f. Wo aber dies eingetreten ist, da gelten auch die Alles beherrschenden Willensbestimmungen (*καὶ προώρισεν*).**)

*) Noch nicht veröffentlicht.

**) Damit sind selbstverständlich diejenigen, namentlich die „falschen Brüder" (2 Kor. 11, 29), nicht entledigt, welche die Geistesschriften abschneiden (Luk. 6, 22), ihnen die Wege verlegen (Apok. 13, 17). Es vergeht ihnen vielmehr schließlich nach dem göttlichen Rechtsgrundsatz 2 Thess. 1, 5—7, und auch wo noch Vergebung eintritt, unterbleibt der Abtrag nicht 1 Kor. 3, 15 und die Demüthigung Apok. 3, 9. Anm. d. Herausg.

Sie sind mit ihrem ganzen Lebensweg eingeordnet der ewigen Gottesordnung, durch welche Alles zum Voraus bemessen ist in Christus und auf Christus, deren Ziel ist: die Heranbildung Christus-ähnlicher Gottessöhne (vgl. zu Eph. 1, 4 f.). Und weiter V. 30: eben auf dies προορίζειν hin, also gemäß jener Willensbestimmung, sind sie auch bereits im Genuß der zu jenem Ziel in Christo führenden Heils-Akte des δικαιοῦν und δοξάζειν, deren Grundlegung eben die Berufung ist. So explicirt V. 29 f. den Begriff des V. 28 vorangestellten τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν in seiner Beziehung zum höchsten Gut, zur Gottessohnschaft in Christo, und zwar schließen sich an die πρόθεσις (V. 28), an die göttliche Urbestimmung des auf Christum berechneten Weltgangs in V. 29 an: die Momente des προγιγνώσκειν und προορίζειν als die vorgeschichtliche Heilsordnung; und an das geschichtliche Factum des κλητοὶ ὄντες (V. 28) schließt sich V. 30 an: die geschichtliche Heilsordnung, die mit dem καλεῖν auch das δικαιοῦν und δοξάζειν verbindet als die Heils-Akte, welche das Ziel der Prothese, die Aehnlichkeit mit Christus bis auf das Aeußere hinaus (συμμόρφους, vgl. συνδοξάζεσθαι V. 17), vermitteln: In dem Berufensein ist der vorbestimmte Liebesruf des Vaters im Sohne der Liebe einerseits, und andrerseits die freie menschliche Selbstbestimmung, die den Ruf annimmt und erwiedert in Gegenliebe, in einander eingegangen; es ist also eine gegenseitig freie, eine göttlich menschliche Verbundenheit, und so ist das Berufensein der entscheidende Mittelpunkt, auf welchen die göttlichen Vorbestimmungen hinlaufen (οὓς προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν), und von welchem

die denselben entsprechenden Grund-Akte des Heils (δικαιοῦν und δοξάζειν) fortlaufen bis zur Erreichung des Ziels der Prothesis, der Christusähnlichen δόξα, der Gottessohnschaft. V. 29, vgl. V. 19. 17. Das Berufensein, dessen Kennzeichen Liebe zu Gott ist (V. 28. 15), ist also entscheidend für die Normalstellung zu Gott und Welt, für die Stellung, die vermöge der göttlichen Prothese von Ewigkeit zu Ewigkeit durch Alles hindurch gesichert ist. — συμμόρφους τῆς εἰκόνος (V. 29) ist die Vereinigung mit dem Sohn Gottes bis zu einer Aehnlichkeit des Seins, die bis auf das Außere sich erstreckt, schließt also namentlich das συνδοξάζεσθαι (V. 17) in sich, das durch das Leiden hindurch vermittelt wird, vgl. Joh. 17, 22. 1 Joh. 3, 2. 2 Kor. 3, 18. Eph. 1, 12. Der Endzweck des Ganzen aber ist auf die Stellung Christi selbst gerichtet: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον. Nach dem göttlichen Gesetz hatte der Erstgeborne, als Erbe des Ganzen, zugleich für die Nachgebornen zu sorgen; also nur mittelbar durch Christum, den Gesammt-Erben, der Alles, was der Vater hat, unmittelbar vom Vater hat, sollen die, die durch die Geburt von demselben Vater seine Brüder werden, an demselben Gottes-Erbe ihren bestimmten Antheil haben. V. 17, vgl. Ebr. 1, 2. 2, 10*). — Auf den Sohn ist Alles erschaffen Kol. 1, 16, d. h. auf ihn

*) In dieser Gleichgestaltung mit Christus liegt ein Vorrecht, das nicht Allen, die gerettet werden, zu Theil wird und dies Vorrechtliche begründet eben das höchste Maß der Gnaden-Auswahl, die prägnanteste Bedeutung der Ausdrücke: Auswahl, Erstlinge der Würde nach, Könige und Priester (vgl. Steinhofer, Römerbrief S. 181 ff.; nur ist Phil. 3, 8—15 zu vergleichen, da er an manchen Stellen sich so ausdrückt, als ob der Erfolg oder das Maß der Gnadenwahl nicht von des Menschen Verhalten abhängig sei).

ist die Welt-Prothese gestellt, damit durch ihn Gott das Ganze in Allem werde (1 Kor. 15, 28), nachdem ihm aus der Menschheit eine Gemeinde von Gottessöhnen bis in seine *δόξα* hinein nachgebildet worden ist, welcher eine verklärte *κτίσις* sich anschließt. (V. 17 ff.).

Zur Ausführung dieses Zweckes innerhalb der Menschheit dienen eben die göttlichen Akte des *καλεῖν, δικαιοῦν, δοξάζειν*. V. 30. — *καλεῖν*) rufen, herbeirufen, ist der Gottes-Akt, der sich im göttlichen Wort unter Einwirkung des göttlichen Geistes zunächst als Einladung zum Heil vollzieht und die im Glauben darauf Eingehenden befähigt zum Ergreifen des Heils. *καλεῖν* vermittelt also die individuelle Betheiligung an demselben. Joh. 6, 44; 10, 16. 2 Thess. 2, 14. 1 Kor. 1, 9. Gal. 1, 15. — Ist nun einmal die göttliche Berufung eine innerliche Thatsache geworden (daß der Mensch ein *κλητός* ist, nicht nur *κεκλημένος*), so ist auch das göttliche *δικαιοῦν* als innerliche Thatsache eingetreten: das Eingehen (*περισσεύειν*), die Hineinbildung der göttlichen Gerechtigkeit Christi in den Menschen (5, 17 vgl. V. 13 und 19). Der *κλητός* ist auch *δικαιωθείς* (5, 1) und damit wieder ist das göttliche *δοξάζειν* innerliche Thatsache geworden: die Hineinbildung des Menschen selbst in die Herrlichkeit Christi oder die Umgestaltung in sein Bild, entsprechend der Eingestaltung Christi in den Menschen. 2 Kor. 3, 18. Alle drei Akte sind göttliche Facta, die der Apostel gleichmäßig als bereits in den Individuen eingetreten (Aorist) aufzählt, weil er die *κλητοὶ ὄντες* im Auge hat, die in der Liebe Gottes stehen oder die im Geist der Kindschaft leben. V. 14 f. Eben mit dem Empfang des Geistes

als Geistes der Wahrheit, der Liebe, der δόξα (1 Petri 4, 14) ist das göttliche καλεῖν, δικαιοῦν, δοξάζειν verinnerlicht, und so gebraucht der Apostel den Aorist auch bei δοξάζειν, weil bei den Berufenen und Gerechtfertigten im paulinischen Sinn auch die Umgestaltung in Christus schon principiell begonnen hat als geistige, als innere Umgestaltung, womit eben auch die Vollendung oder die Leibes-Verklärung principiell begründet ist. 2 Kor. 3, 18. 4, 16. Röm. 5, 2—5; 9, 23. 2 Thess. 2, 14. Schlechthin vorbei ist keiner der drei Akte, auch das καλεῖν nicht, sondern vom principiellen Anfang gehen sie fort bei den Gott Liebenden. 1 Thess. 2, 12; 5, 24. Gal. 5, 8*).

V. 31 ff. enthalten nun das praktische Ergebniß für die, die Gott lieben: ihre Stellung zu Gott und ihre Stellung in der Welt faßt sich zusammen in einem Siegesbewußtsein (V. 37), welches in der objectiven Liebe Gottes feststehend, Alles bestehen und überwinden zu können gewiß ist. Dies wird V. 31 f. begründet damit, daß durch den Haupt-Akt der Versöhnung auf Seiten Gottes auch das volle weitere Gnaden-Wirken (V. 32: Futur. χαρίσεται und τὰ πάντα) verbürgt sei; und zwar 1. V. 33 f. gegenüber dem, was noch Anklage (ἐγκαλεῖν) und Verurtheilung (κατακρίνειν) auch bei Außer-

*) Aber das liegt in dieser Verkettung der Momente V. 28—30: Diejenigen, bei welchen der göttliche Liebesberuf in Christo zur innerlichen Kraft geworden ist, dürfen nach rückwärts gewiß sein, daß sie von Ewigkeit von Gott Erwählte sind, und dann nach vorwärts, daß, der das gute Werk in ihnen angefangen hat, es auch vollendet. Diese Wendung macht der Apostel eben V. 31 ff.

Ueber die drei göttlichen Akte des καλεῖν, δικαιοῦν, δοξάζειν vgl. ferner zu 1, 17 und Christliche Ethik I. S. 161 ff. 259 f. 267 ff. 365. II. S. 291.

wählten (κατὰ ἐκλεκτῶν) begründen kann, also gegenüber den auch bei ihnen noch vorkommenden Sünden oder den sittlichen Gefahren und Beschädigungen; und dann 2. V.35 ff. gegenüber den äußeren Gefahren und Beeinträchtigungen.

Das Erste, das ἐγκαλεῖν, das mit Beziehung auf das nachfolgende κατακρίνειν steht, heißt nicht bloß beschuldigen, moralisch Schuld beilegen, sondern in jus vocare, auf Grund einer widergesetzlichen Handlung die schuldige Strafe als Recht verlangen, gerichtliche Rechtsforderung. Sonach den in der Zukunft auch bei Auserwählten noch möglichen Anklagen und Rechtsforderungen steht gegenüber das göttliche δικαιοῦν (V. 33), das eben nicht bloß einen die Schuld negirenden Rechtsspruch, eine bloße Absolution gegenüberstellt, und so die Rechtsforderung nur niederschlägt, sondern, wie schon früher gezeigt ist, ein Gerechtmachen ist, das mit sühnender und erlösender Kraft in den Auserwählten etwas Fortdauerndes ist, so die Rechtsforderung jedesmal wieder rechtlich erledigt und von derselben faktisch frei macht. (‚Non dicit: qui peccata remittit, sed quod majus est: qui justificat'. Oecumenius). Sofern dem ἐγκαλέσει nicht ὁ δικαιώσας, sondern δικαιῶν gegenübersteht, ist das δικαιῶν deutlich ein nach dem ἐδικαίωσεν (V. 30) eben bei Auserwählten oder Gerechtfertigten fortdauernder Akt, und zwar von Seiten Gottes (θεὸς ὁ δικαιῶν), nicht daß ein von Gottes Seite mit einem Mal vollbrachter Akt nur subjectiv zu entwickeln wäre, vgl. 1 Joh. 1, 9—2, 1.

V. 31. ὑπὲρ ἡμῶν) faßt V. 29 f. zusammen: wenn Gott unsre Sache auf die angegebene Weise führt, wer kann es hintertreiben?

V. 32. Das χαρίσεται ist nicht bloß schenken im Allgemeinen, sondern namentlich das Schenken der Gnade. Der Schluß V. 32 ist: hat Gott seinen eigenen Sohn für uns Alle in den Tod gegeben, so wird er nun eben deßwegen auch mit ihm alle darin eingeschlossene Gnade uns Gläubigen geben. Dieses πάντα bezieht sich nicht nur auf das unmittelbar in V. 28 f. Bemerkte, sondern zugleich auf Alles, was er bisher als χάρις entwickelt hat. Davon, daß Gott seinen Sohn für uns gegeben habe, war er ja eben ausgegangen als von dem Grund unsrer Versöhnung (4, 25), und so hebt auch hier der Apostel zuerst die Versöhnungs-Anstalt hervor, die alles sonstige Gnaden-Wirken trägt. 2 Kor. 5, 18. Daran reiht er nun

V. 33 die durch die Versöhnung aufgeschlossene Gerechtigkeit Gottes, die vergebend und begabend fort und fort in die der Sünde noch zugänglichen Erwählten eingeht d. h. in die von Gottes Liebe Berufenen und in seiner Liebe sich Behauptenden. Da ist also bei den noch vorkommenden Sünden an Anklage und Verurtheilung nicht mehr zu denken.

Ob man in V. 33 f. alle Sätze als Frage nimmt oder je den zweiten als Antwort, kommt auf Eins hinaus. Im letzteren Fall ist bei den Participien jedesmal ἐστίν zu suppliren, also auch bei ἀποθανών; es ist energische Kürze, wie Ebr. 3, 4 vgl. Phil. 2, 13. Die so mit dem Subject verbundenen Participien stellen die Handlungen als stetige Wirksamkeit oder Zuständlichkeit des Subjects dar und eben darauf kommt es hier an. Die für immer und für Alles genügende Energie der Gnade ist dem Glauben verbürgt

nicht damit nur, daß Gott einmal gerechtfertigt hat, Christus einmal gestorben ist (mit dem Historischen), sondern damit, daß Gott bei den Auserwählten eben stetig als der Rechtfertigende wirksam ist, wie Christus als der Gestorbene, ja zugleich als der Auferstandene. — ἐγερθείς) gehört mit zu dem Artikel vor ἀποθανών, weil Beides miteinander (4, 25) den Einen Versöhnungs- und Rechtfertigungsbegriff bildet. — Das ὅς καὶ . . . ὅς καί . . . betont dann noch weiter die Spitze: Christus, der Gestorbene und Auferstandene, der Versöhner, ist auch mit der göttlichen Macht bekleidet und in dieser seiner Macht tritt er auch noch besonders ein für uns, d. h. seine gegengerichtliche Todeskraft und Lebenskraft macht er eben in seiner himmlischen Macht geltend für uns. (Näheres s. Lehrwissenschaft S. 618 ff. 2. Aufl. S. 568 ff.; Leitfaden d. christl. Glaubensl. 2. Aufl. S. 133 f.). Es ist demnach nicht der fürsprechende Advocat, der bloße Rechtsanwalt, der in dieser Stelle liegt, sondern es ist der Priesterkönig. Ebr. 4, 14—16. Ein Advocat hat sein Geschäft nicht auf dem Thron, sondern vor dem Thron; wenn aber die Schrift 1 Joh. 2, 1 Christum παράκλητος nennt, so bezeichnet sie ihn dort als den Sühnenden und mit seinem Blut Reinigenden (V. 2 mit 1, 7), also als eintretenden Priester, nicht aber als einen Prozeß führenden Rechtsanwalt, was man unter Advocat versteht. Und zudem vertheidigt der Advocat seinen angeklagten Clienten durch den Nachweis, daß sein Client an der That unschuldig, die Anklage ungegründet sei, nicht aber ist es Sache eines rechtlichen Advocaten, einen wirklich als schuldig Befundenen nur für unschuldig erklären zu lassen. Und wie soll der Apostel hier

auf die Idee eines Gott gegenüber den Prozeß führenden Advocaten gelangen, wo er gerade betont, daß und wie Gott selber mit vollkommener Liebe für uns ist, ihn als Gott aller Gnade, statt als Richter, hervorhebt. Nach unsrer Stelle ist es also derselbe Christus, welchem das Weltgericht übergeben ist (2, 16) und vor dem auch die Auserwählten sich darstellen müssen (14, 10); dieser künftige Richter ist gerade der, welcher als der Gestorbene, Auferweckte und Erhöhte mit seiner sühnenden und erneuernden Gerechtigkeitskraft eintritt für seine Auserwählten. Es sammelt sich also nach V. 33 f. bei denen, die in Christo sind und bleiben, kein Verurtheilungsstoff für den Gerichtstag — das Gegentheil von 2, 5 —, so daß sie eine Freudigkeit darauf haben. 1. Joh. 2, 28; 4, 17 vgl. 14—16. Dem Inhalt nach bedeutet *θεὸς ὁ δικαιῶν* und *Χριστὸς ὁ ἀποθανών — ἐντυγχάνει* dasselbe, wie 1 Joh. 1, 7 und 9 das Blut Christi und der *δίκαιος θεός* als reinigend zusammengefaßt ist, — es deutet auf das Ineinanderwirken des Vaters und des Sohnes.

V. 35. *χωρίζειν* heißt so trennen, daß man außer etwas hinausgestellt ist. — *ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ* ist allerdings die objective Liebe, die in Christo ist, und zwar die in Christi Liebe eingeschlossene Liebe Gottes, (V. 37 und 39, vgl. 5, 5. 8), aber sie ist nicht als etwas gedacht, das den *ἡμεῖς*, d. h. denen, die in Christo sind (V. 1), und selber Gott lieben (V. 28), äußerlich ist, sondern ist gedacht als etwas ihnen, den Auserwählten (V. 33), innerlich Gewordenes und Immanentes, daher eben die Frage: *τίς χωρίσει*, was die innerliche Verbindung voraussetzt: wer wird uns ablösen,

lostrennen? In θλῖψις, στενοχωρία (vgl. zu 2, 9) u. s. w. sind die äußeren Uebel aufgezählt.

V. 36 ist Citat aus Ps. 44, 23 nach den LXX, und bezeichnet (vgl. 1 Kor. 15, 31. 2 Kor. 1, 10) die stetige Todesgefahr, indem die Angehörigen Christi als rechtlose Wesen, die man wie Schlachtschafe „ins Haus metzeln" darf, angesehen und behandelt werden.

V. 38 f. Die Gruppen ordnen sich so: θάνατος und ζωή an der Spitze heben die allgemeinen Grund-Gegensätze hervor, die der ganzen irdischen Welt eigen sind, anschließend an die V. 35 f. genannten Leiden und Lebensgefahren. ἄγγελοι und ἀρχαί bezeichnen die geistigen Principien und Machteinflüsse der überirdischen Welt, mit denen es namentlich die Geisteskinder Gottes zu thun haben (Eph. 6, 12); ἐνεστῶτα und μέλλοντα die verschiedenen Zeitverhältnisse; δυνάμεις ist gerade, weil es scheinbar unpassend ist, nach ἐνεστῶτα und μέλλοντα um so eher echt: es geht auf die inneren Einflüsse, die in der Gegenwart und Zukunft hervortreten; während in den folgenden ὕψωμα und βάθος die darin vorkommenden äußeren Schicksale und Stellungen bezeichnet sind; vgl. Jak. 1, 9. 2 Kor. 8, 2; 10, 5. — οὔτε κτίσις ἑτέρα schließt vollends jedes geschöpfliche Wesen und Lebensverhältniß aus. In Nichts also liegt eine solche Macht, daß sie die, welche Gott lieben in Christo Jesu entsprechend der göttlichen Liebesthat, also dankbar ihn lieben, herausreißen könnte aus dem Liebesverband, wie derselbe fort und fort sich erhält durch die Akte, die aus der göttlichen Vorbestimmung hervorgehen und in dieselbe einsetzen: durch die göttliche Berufung, Gerecht-

Es erhellt aus dem bisher Entwickelten, daß das Intercediren des Geistes für Geisteschristen ein inneres ist, und zwar in doppelter Weise: einestheils V. 16 vermittelt er das Göttliche von oben herab ins menschliche Herz und Bewußtsein hinein (15 f.), aber auch anderntheils von unten hinauf aus dem irdischen Druck vermittelt er das Menschliche mit Gott. V. 26 f.

V. 28. Diese Verse stellen dem gegenwärtigen Leidensstand ein weiteres Moment für die Hoffnung der Geisteschristen gegenüber, daher wieder *δὲ* wie V. 26: „wir wissen ferner, daß für die, die Gott lieben, Alles (was nämlich auch in der Welt ihrer Hoffnung zu widersprechen scheint) zusammenwirkt oder mitwirkt ins Gute hinein (*ἀγαθόν* ist das Wohl, aber das sittliche Wohl, speciell im N. Testament das in Christo sich vollendende Wohl, Philem. 6), sofern sie vorsatzmäßig Berufene sind." Dieses Wohl wird für die Gottliebenden begründet durch das dem *τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεὸν* coordinirte *τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν*. Sofern sie die nach der *πρόθεσις* Berufenen sind, wirkt Alles für sie zum Guten. Die *πρόθεσις* umfaßt also hier deutlich das Zusammenwirken aller Dinge für den göttlichen Heilszweck (das Heil in Christo V. 29), und dieser umfaßt alle Menschen 5, 18. Die göttliche *πρόθεσις* gehört also als allgemeine Heils-Bestimmung dem göttlichen Weltplan an, und enthält

---

Schulkindern, aber nicht Geisteschristen (V. 23), und gerade das Wohlgefällige premirt das beigefügte *ὅτι κατὰ θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων* (vgl. 1, 7), während ins bloße Wissen auch das Gott Mißfällige fällt. Matt und überflüssig ist es, wenn man (Meyer) *ὅτι* in der Bedeutung „daß" an *οἴδεν* knüpft: Gott der Herzensforscher weiß, daß der Geist Gott gemäß eintritt.

nicht nur eine Vorbestimmung einzelner Personen für das Heil. Vgl. zu Eph. 1, 11. 3, 11 und zu 2 Tim. 1, 9*). Hier liegt der Schlüssel für die ganze Prädestinationslehre des Apostels. Wo Liebe zu Gott ist, da ist der Zustand der *κατὰ πρόθεσιν κλητοί*, d. h. da ist das subjective Normal-Verhältniß zur göttlichen Vorbestimmung. Demnach ist die Letztere eben in der Liebe gestellt zum Zweck des Guten, nicht in Zorn zur Verdammniß. Diese tritt nur ein, wenn gegen die Prothese die in ihr liegende Liebe verschmäht wird. — Ueber *κλητοί* vgl. zu 1, 6. — *οὖσιν* bei *κλητοῖς* ist prägnant, es bezeichnet die zum subjectiven Zustand gewordene Berufung. Es sind nicht nur, wie *κεκλημένοι*, solche, die objectiv irgend einmal einen Ruf erhalten haben, sondern die dadurch Berufene geworden sind (*κλητοί*) und es bleibend sind (*ὄντες*), die den Ruf der göttlichen Liebe angenommen haben und festhalten, indem sie Gott eben wieder lieben; und *κατὰ πρόθεσιν* Berufene sind sie, sofern im Evangelium eben der dem Weltplan der göttlichen Liebe entsprechende Ruf an sie gelangt ist und sie diesem Ruf sich ergeben haben. Sie haben also in ihrer der göttlichen Liebes-Berufung entsprechenden Liebe zu Gott die göttliche Vorbestimmung für sich, ja in sich als individuelle Bestimmung und Bestimmtheit. 5, 5. Lehrwissenschaft, S. 168 ff. 2. Aufl. S. 163 ff. Ethik I. S. 140 ff.

V. 29 f. begründet mit *ὅτι* das von den Berufenen Gesagte. Das *οὓς προέγνω* bezieht sich also nicht auf unbestimmte Menschen, die Gott willkürlich aus der Masse

---

*) S. J. T. Beck, Erklärung der Timotheusbriefe S. 267 ff.

herausnimmt, sondern eben auf die bestimmten Subjecte des V. 28, d. h. auf diejenigen Menschen, welche dem Ruf der göttlichen Liebe im Evangelium, der nach 1, 5 noch in alle Völker hinein ergehen soll, so entsprochen haben, daß sie Gott Liebende sind. Dadurch sind sie für die Seligkeit zuvorbestimmte Personen, nicht durch absolute Prädestination oder durch prädestinirte Zutheilung des Glaubens. 6, 17. 10, 8 f. 16. 21. Von solchen Subjecten will der Apostel hier nachweisen, wie eben darin, daß sie sich zu der Liebe Gottes, so wie es in der göttlichen Vorbestimmung liegt, berufen ließen, der Grund des unerschütterlichen Vertrauens liegt, Alles wirke nun für sie zum Guten. Damit nämlich, daß sie Gottes allen Menschen geltenden Liebesberuf sich angeeignet haben, gehören sie eben zu der Qualität von Menschen, οὓς προέγνω, welche Gott zuvor sich angeeignet hat (vorher ersehen, erwählt hat) in den Allem vorangehenden (προ) Wissensbestimmungen (γιγνώσκειν) seines Weltplanes (γιγνώσκειν ist ein sich aneignendes Erkennen 2 Tim. 2, 19); die Bestimmungen, welche die göttliche Angehörigkeit normiren, sind bei ihnen zur individuellen Geltung gekommen, vgl. m. Erklärung zu Eph.*) 1, 5. 2 Tim. 1, 9 u. 2, 19 u. Leitfaden 2. Aufl. § 33, 2. S. 236 f. Wo aber dies eingetreten ist, da gelten auch die Alles beherrschenden Willensbestimmungen (καὶ προώρισεν).**)

*) Noch nicht veröffentlicht.

**) Damit sind selbstverständlich diejenigen, namentlich die „falschen Brüder" (2 Kor. 11, 29), nicht entledigt, welche die Geistesschriften abschneiden (Luk. 6, 22), ihnen die Wege verlegen (Apok. 13, 17). Es vergeht ihnen vielmehr schließlich nach dem göttlichen Rechtsgrundsatz 2 Thess. 1, 5—7, und auch wo noch Vergebung eintritt, unterbleibt der Abtrag nicht 1 Kor. 3, 15 und die Demüthigung Apok. 3, 9. Anm. d. Herausg.

Sie sind mit ihrem ganzen Lebensweg eingeordnet der ewigen Gottesordnung, durch welche Alles zum Voraus bemessen ist in Christus und auf Christus, deren Ziel ist: die Heranbildung Christus-ähnlicher Gottessöhne (vgl. zu Eph. 1, 4 f.). Und weiter V. 30: eben auf dies *προορίζειν* hin, also gemäß jener Willensbestimmung, sind sie auch bereits im Genuß der zu jenem Ziel in Christo führenden Heils-Akte des *δικαιοῦν* und *δοξάζειν*, deren Grundlegung eben die Berufung ist. So explicirt V. 29 f. den Begriff des V. 28 vorangestellten *τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν* in seiner Beziehung zum höchsten Gut, zur Gottessohnschaft in Christo, und zwar schließen sich an die *πρόθεσις* (V. 28), an die göttliche Urbestimmung des auf Christum berechneten Weltgangs in V. 29 an: die Momente des *προγιγνώσκειν* und *προορίζειν* als die vorgeschichtliche Heilsordnung; und an das geschichtliche Factum des *κλητοὶ ὄντες* (V. 28) schließt sich V. 30 an: die geschichtliche Heilsordnung, die mit dem *καλεῖν* auch das *δικαιοῦν* und *δοξάζειν* verbindet als die Heils-Akte, welche das Ziel der Prothese, die Aehnlichkeit mit Christus bis auf das Aeußere hinaus (*συμμόρφους*, vgl. *συνδοξάζεσθαι* V. 17), vermitteln: In dem Berufensein ist der vorbestimmte Liebesruf des Vaters im Sohne der Liebe einerseits, und andrerseits die freie menschliche Selbstbestimmung, die den Ruf annimmt und erwiedert in Gegenliebe, in einander eingegangen; es ist also eine gegenseitig freie, eine göttlich menschliche Verbundenheit, und so ist das Berufensein der entscheidende Mittelpunkt, auf welchen die göttlichen Vorbestimmungen hinlaufen (*οὓς προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν*), und von welchem

die denselben entsprechenden Grund-Akte des Heils (δικαιοῦν und δοξάζειν) fortlaufen bis zur Erreichung des Ziels der Prothesis, der Christusähnlichen δόξα, der Gottessohnschaft. V. 29, vgl. V. 19. 17. Das Berufensein, dessen Kennzeichen Liebe zu Gott ist (V. 28. 15), ist also entscheidend für die Normalstellung zu Gott und Welt, für die Stellung, die vermöge der göttlichen Prothese von Ewigkeit zu Ewigkeit durch Alles hindurch gesichert ist. — συμμόρφους τῆς εἰκόνος (V. 29) ist die Vereinigung mit dem Sohn Gottes bis zu einer Aehnlichkeit des Seins, die bis auf das Außere sich erstreckt, schließt also namentlich das συνδοξάζεσθαι (V. 17) in sich, das durch das Leiden hindurch vermittelt wird, vgl. Joh. 17, 22. 1 Joh. 3, 2. 2 Kor. 3, 18. Eph. 1, 12. Der Endzweck des Ganzen aber ist auf die Stellung Christi selbst gerichtet: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον. Nach dem göttlichen Gesetz hatte der Erstgeborne, als Erbe des Ganzen, zugleich für die Nachgebornen zu sorgen; also nur mittelbar durch Christum, den Gesammt-Erben, der Alles, was der Vater hat, unmittelbar vom Vater hat, sollen die, die durch die Geburt von demselben Vater seine Brüder werden, an demselben Gottes-Erbe ihren bestimmten Antheil haben. V. 17, vgl. Ebr. 1, 2. 2, 10*). — Auf den Sohn ist Alles erschaffen Kol. 1, 16, d. h. auf ihn

*) In dieser Gleichgestaltung mit Christus liegt ein Vorrecht, das nicht Allen, die gerettet werden, zu Theil wird und dies Vorrechtliche begründet eben das höchste Maß der Gnaden-Auswahl, die prägnanteste Bedeutung der Ausdrücke: Auswahl, Erstlinge der Würde nach, Könige und Priester (vgl. Steinhofer, Römerbrief S. 181 ff.; nur ist Phil. 3, 8—15 zu vergleichen, da er an manchen Stellen sich so ausdrückt, als ob der Erfolg oder das Maß der Gnadenwahl nicht von des Menschen Verhalten abhängig sei).

ist die Welt-Prothese gestellt, damit durch ihn Gott das Ganze in Allem werde (1 Kor. 15, 28), nachdem ihm aus der Menschheit eine Gemeinde von Gottessöhnen bis in seine δόξα hinein nachgebildet worden ist, welcher eine verklärte κτίσις sich anschließt. (V. 17 ff.).

Zur Ausführung dieses Zweckes innerhalb der Menschheit dienen eben die göttlichen Akte des καλεῖν, δικαιοῦν, δοξάζειν. V. 30. — καλεῖν) rufen, herbeirufen, ist der Gottes-Akt, der sich im göttlichen Wort unter Einwirkung des göttlichen Geistes zunächst als Einladung zum Heil vollzieht und die im Glauben darauf Eingehenden befähigt zum Ergreifen des Heils. καλεῖν vermittelt also die individuelle Betheiligung an demselben. Joh. 6, 44; 10, 16. 2 Theff. 2, 14. 1 Kor. 1, 9. Gal. 1, 15. — Ist nun einmal die göttliche Berufung eine innerliche Thatsache geworden (daß der Mensch ein κλητός ist, nicht nur κεκλημένος), so ist auch das göttliche δικαιοῦν als innerliche Thatsache eingetreten: das Eingehen (περισσεύειν), die Hineinbildung der göttlichen Gerechtigkeit Christi in den Menschen (5, 17 vgl. V. 13 und 19). Der κλητός ist auch δικαιωθείς (5, 1) und damit wieder ist das göttliche δοξάζειν innerliche Thatsache geworden: die Hineinbildung des Menschen selbst in die Herrlichkeit Christi oder die Umgestaltung in sein Bild, entsprechend der Eingestaltung Christi in den Menschen. 2 Kor. 3, 18. Alle drei Akte sind göttliche Facta, die der Apostel gleichmäßig als bereits in den Individuen eingetreten (Aorist) aufzählt, weil er die κλητοὶ ὄντες im Auge hat, die in der Liebe Gottes stehen oder die im Geist der Kindschaft leben. V. 14 f. Eben mit dem Empfang des Geistes

als Geistes der Wahrheit, der Liebe, der δόξα (1 Petri 4, 14) ist das göttliche καλεῖν, δικαιοῦν, δοξάζειν verinnerlicht, und so gebraucht der Apostel den Aorist auch bei δοξάζειν, weil bei den Berufenen und Gerechtfertigten im paulinischen Sinn auch die Umgestaltung in Christus schon principiell begonnen hat als geistige, als innere Umgestaltung, womit eben auch die Vollendung oder die Leibes-Verklärung principiell begründet ist. 2 Kor. 3, 18. 4, 16. Röm. 5, 2—5; 9, 23. 2 Thess. 2, 14. Schlechthin vorbei ist keiner der drei Akte, auch das καλεῖν nicht, sondern vom principiellen Anfang gehen sie fort bei den Gott Liebenden. 1 Thess. 2, 12; 5, 24. Gal. 5, 8*).

V. 31 ff. enthalten nun das praktische Ergebniß für die, die Gott lieben: ihre Stellung zu Gott und ihre Stellung in der Welt faßt sich zusammen in einem Siegesbewußtsein (V. 37), welches in der objectiven Liebe Gottes feststehend, Alles bestehen und überwinden zu können gewiß ist. Dies wird V. 31 f. begründet damit, daß durch den Haupt-Akt der Versöhnung auf Seiten Gottes auch das volle weitere Gnaden-Wirken (V. 32: Futur. χαρίσεται und τὰ πάντα) verbürgt sei; und zwar 1. V. 33 f. gegenüber dem, was noch Anklage (ἐγκαλεῖν) und Verurtheilung (κατακρίνειν) auch bei Außer-

*) Aber das liegt in dieser Verkettung der Momente V. 28—30: Diejenigen, bei welchen der göttliche Liebesberuf in Christo zur innerlichen Kraft geworden ist, dürfen nach rückwärts gewiß sein, daß sie von Ewigkeit von Gott Erwählte sind, und dann nach vorwärts, daß, der das gute Werk in ihnen angefangen hat, es auch vollendet. Diese Wendung macht der Apostel eben V. 31 ff.

Ueber die drei göttlichen Akte des καλεῖν, δικαιοῦν, δοξάζειν vgl. ferner zu 1, 17 und Christliche Ethik I. S. 161 ff. 259 f. 267 ff. 365. II. S. 291.

wählten (κατὰ ἐκλεκτῶν) begründen kann, also gegenüber den auch bei ihnen noch vorkommenden Sünden oder den sittlichen Gefahren und Beschädigungen; und dann 2. V.35 ff. gegenüber den äußeren Gefahren und Beeinträchtigungen.

Das Erste, das ἐγκαλεῖν, das mit Beziehung auf das nachfolgende κατακρίνειν steht, heißt nicht bloß beschuldigen, moralisch Schuld beilegen, sondern in jus vocare, auf Grund einer widergesetzlichen Handlung die schuldige Strafe als Recht verlangen, gerichtliche Rechtsforderung. Sonach den in der Zukunft auch bei Auserwählten noch möglichen Anklagen und Rechtsforderungen steht gegenüber das göttliche δικαιοῦν (V. 33), das eben nicht bloß einen die Schuld negirenden Rechtsspruch, eine bloße Absolution gegenüberstellt, und so die Rechtsforderung nur niederschlägt, sondern, wie schon früher gezeigt ist, ein Gerechtmachen ist, das mit sühnender und erlösender Kraft in den Auserwählten etwas Fortdauerndes ist, so die Rechtsforderung jedesmal wieder rechtlich erledigt und von derselben faktisch frei macht. (‚Non dicit: qui peccata remittit, sed quod majus est: qui justificat'. Oecumenius). Sofern dem ἐγκαλέσει nicht ὁ δικαιώσας, sondern δικαιῶν gegenübersteht, ist das δικαιῶν deutlich ein nach dem ἐδικαίωσεν (V. 30) eben bei Auserwählten oder Gerechtfertigten fortdauernder Akt, und zwar von Seiten Gottes (θεὸς ὁ δικαιῶν), nicht daß ein von Gottes Seite mit einem Mal vollbrachter Akt nur subjectiv zu entwickeln wäre, vgl. 1 Joh. 1, 9—2, 1.

V. 31. ὑπὲρ ἡμῶν) faßt V. 29 f. zusammen: wenn Gott unsre Sache auf die angegebene Weise führt, wer kann es hintertreiben?

V. 32. Das χαρίσεται ist nicht bloß schenken im Allgemeinen, sondern namentlich das Schenken der Gnade. Der Schluß V. 32 ist: hat Gott seinen eigenen Sohn für uns Alle in den Tod gegeben, so wird er nun eben deßwegen auch mit ihm alle darin eingeschlossene Gnade uns Gläubigen geben. Dieses πάντα bezieht sich nicht nur auf das unmittelbar in V. 28 f. Bemerkte, sondern zugleich auf Alles, was er bisher als χάρις entwickelt hat. Davon, daß Gott seinen Sohn für uns gegeben habe, war er ja eben ausgegangen als von dem Grund unsrer Versöhnung (4, 25), und so hebt auch hier der Apostel zuerst die Versöhnungs-Anstalt hervor, die alles sonstige Gnaden-Wirken trägt. 2 Kor. 5, 18. Daran reiht er nun

V. 33 die durch die Versöhnung aufgeschlossene Gerechtigkeit Gottes, die vergebend und begabend fort und fort in die der Sünde noch zugänglichen Erwählten eingeht d. h. in die von Gottes Liebe Berufenen und in seiner Liebe sich Behauptenden. Da ist also bei den noch vorkommenden Sünden an Anklage und Verurtheilung nicht mehr zu denken.

Ob man in V. 33 f. alle Sätze als Frage nimmt oder je den zweiten als Antwort, kommt auf Eins hinaus. Im letzteren Fall ist bei den Participien jedesmal ἐστίν zu suppliren, also auch bei ἀποθανών; es ist energische Kürze, wie Ebr. 3, 4 vgl. Phil. 2, 13. Die so mit dem Subject verbundenen Participien stellen die Handlungen als stetige Wirksamkeit oder Zuständlichkeit des Subjects dar und eben darauf kommt es hier an. Die für immer und für Alles genügende Energie der Gnade ist dem Glauben verbürgt

nicht damit nur, daß Gott einmal gerechtfertigt hat, Christus einmal gestorben ist (mit dem Historischen), sondern damit, daß Gott bei den Auserwählten eben stetig als der Rechtfertigende wirksam ist, wie Christus als der Gestorbene, ja zugleich als der Auferstandene. — ἐγερθείς) gehört mit zu dem Artikel vor ἀποθανών, weil Beides miteinander (4, 25) den Einen Versöhnungs- und Rechtfertigungsbegriff bildet. — Das ὅς καὶ . . . ὅς καί . . . betont dann noch weiter die Spitze: Christus, der Gestorbene und Auferstandene, der Versöhner, ist auch mit der göttlichen Macht bekleidet und in dieser seiner Macht tritt er auch noch besonders ein für uns, d. h. seine gegengerichtliche Todeskraft und Lebenskraft macht er eben in seiner himmlischen Macht geltend für uns. (Näheres s. Lehrwissenschaft S. 618 ff. 2. Aufl. S. 568 ff.; Leitfaden d. christl. Glaubensl. 2. Aufl. S. 133 f.). Es ist demnach nicht der fürsprechende Advocat, der bloße Rechtsanwalt, der in dieser Stelle liegt, sondern es ist der Priesterkönig. Ebr. 4, 14—16. Ein Advocat hat sein Geschäft nicht auf dem Thron, sondern vor dem Thron; wenn aber die Schrift 1 Joh. 2, 1 Christum παράκλητος nennt, so bezeichnet sie ihn dort als den Sühnenden und mit seinem Blut Reinigenden (V. 2 mit 1, 7), also als eintretenden Priester, nicht aber als einen Prozeß führenden Rechtsanwalt, was man unter Advocat versteht. Und zudem vertheidigt der Advocat seinen angeklagten Clienten durch den Nachweis, daß sein Client an der That unschuldig, die Anklage ungegründet sei, nicht aber ist es Sache eines rechtlichen Advocaten, einen wirklich als schuldig Befundenen nur für unschuldig erklären zu lassen. Und wie soll der Apostel hier

auf die Idee eines Gott gegenüber den Prozeß führenden Advocaten gelangen, wo er gerade betont, daß und wie Gott selber mit vollkommener Liebe für uns ist, ihn als Gott aller Gnade, statt als Richter, hervorhebt. Nach unsrer Stelle ist es also derselbe Christus, welchem das Weltgericht übergeben ist (2, 16) und vor dem auch die Auserwählten sich darstellen müssen (14, 10); dieser künftige Richter ist gerade der, welcher als der Gestorbene, Auferweckte und Erhöhte mit seiner sühnenden und erneuernden Gerechtigkeitskraft eintritt für seine Auserwählten. Es sammelt sich also nach V. 33 f. bei denen, die in Christo sind und bleiben, kein Verurtheilungsstoff für den Gerichtstag — das Gegentheil von 2, 5 —, so daß sie eine Freudigkeit darauf haben. 1. Joh. 2, 28; 4, 17 vgl. 14—16. Dem Inhalt nach bedeutet θεὸς ὁ δικαιῶν und Χριστὸς ὁ ἀποθανών — ἐντυγχάνει dasselbe, wie 1 Joh. 1, 7 und 9 das Blut Christi und der δίκαιος θεός als reinigend zusammengefaßt ist, — es deutet auf das Ineinanderwirken des Vaters und des Sohnes.

V. 35. χωρίζειν heißt so trennen, daß man außer etwas hinausgestellt ist. — ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ ist allerdings die objective Liebe, die in Christo ist, und zwar die in Christi Liebe eingeschlossene Liebe Gottes, (V. 37 und 39, vgl. 5, 5. 8), aber sie ist nicht als etwas gedacht, das den ἡμεῖς, d. h. denen, die in Christo sind (V. 1), und selber Gott lieben (V. 28), äußerlich ist, sondern ist gedacht als etwas ihnen, den Auserwählten (V. 33), innerlich Gewordenes und Immanentes, daher eben die Frage: τίς χωρίσει, was die innerliche Verbindung voraussetzt: wer wird uns ablösen,

lostrennen? In θλῖψις, στενοχωρία (vgl. zu 2, 9) u. s. w. sind die äußeren Uebel aufgezählt.

V. 36 ist Citat aus Ps. 44, 23 nach den LXX, und bezeichnet (vgl. 1 Kor. 15, 31. 2 Kor. 1, 10) die stetige Todesgefahr, indem die Angehörigen Christi als rechtlose Wesen, die man wie Schlachtschafe „ins Haus metzeln" darf, angesehen und behandelt werden.

V. 38 f. Die Gruppen ordnen sich so: θάνατος und ζωή an der Spitze heben die allgemeinen Grund-Gegensätze hervor, die der ganzen irdischen Welt eigen sind, anschließend an die V. 35 f. genannten Leiden und Lebensgefahren. ἄγγελοι und ἀρχαί bezeichnen die geistigen Principien und Machteinflüsse der überirdischen Welt, mit denen es namentlich die Geisteskinder Gottes zu thun haben (Eph. 6, 12); ἐνεστῶτα und μέλλοντα die verschiedenen Zeitverhältnisse; δυνάμεις ist gerade, weil es scheinbar unpassend ist, nach ἐνεστῶτα und μέλλοντα um so eher echt: es geht auf die inneren Einflüsse, die in der Gegenwart und Zukunft hervortreten; während in den folgenden ὕψωμα und βάθος die darin vorkommenden äußeren Schicksale und Stellungen bezeichnet sind; vgl. Jak. 1, 9. 2 Kor. 8, 2; 10, 5. — οὔτε κτίσις ἑτέρα schließt vollends jedes geschöpfliche Wesen und Lebensverhältniß aus. In Nichts also liegt eine solche Macht, daß sie die, welche Gott lieben in Christo Jesu entsprechend der göttlichen Liebesthat, also dankbar ihn lieben, herausreißen könnte aus dem Liebesverband, wie derselbe fort und fort sich erhält durch die Akte, die aus der göttlichen Vorbestimmung hervorgehen und in dieselbe einsetzen: durch die göttliche Berufung, Gerecht-

bildung, Verklärung. Denn Allem, was von Seiten der eigenen Schwachheit und Sünde, wie von Seiten der äußeren Begegnisse oder Mächte störend in den Weg tritt, hat die göttliche Liebe in Christo vorsorgend das göttliche Heil- und Hilfsmittel entgegengestellt. Daher concentrirt sich Alles dahin: Christi zu werden, um in ihm zu sein (V. 1 und 9) und immer mehr in ihn hineinzugehen bei Allem, was äußerlich an uns kommt und was innerlich in uns vorgeht.

Vierter Abschnitt des Briefes.

Cap. 9—11.

Ueberblick.*)

Nachdem im Bisherigen der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit und zwar namentlich der Gerechtigkeit in Christo (1, 18 — Cap. 3 incl.), die Gabe dieser Gerechtigkeit an die Gläubigen (Cap. 4 und 5) und die Entwicklung derselben in den Gläubigen (Cap. 6—8) dargelegt worden ist, wird nun in Cap. 9—11, dem 4. Abschnitt, auch der objectiv geschichtliche Entwicklungsgang des Heils in der Völkerwelt beleuchtet, und zwar als Rechtfertigung des von Anfang an durchgeführten Grundgedankens, daß die Gerechtigkeit des Lebens unabhängig von Gesetz und menschlichem Verdienst eintrete, göttlicherseits als ein Werk der freien Gnade, menschlicherseits als eine Frucht des Glaubens.

Welches sind nun die Hauptmomente dieser Darlegung? Schon die **althistorischen** Anknüpfungspunkte der göttlichen Offenbarung im längst berufenen Israel haben, gleich der neuen Offenbarung in der jüngst berufenen Heidenwelt, einen und denselben Ausgangspunkt: objectiverseits eine Berufung und Erwählung, die sich als freie Gnade nach der göttlichen Heils-Prothese bestimmt, nicht als Be-

*) Vgl. über den Zusammenhang zu 1, 17 und die Einleitung § 3.

lohnung eines menschlichen Verdienstes auftritt (9, 1—29); subjectiverseits ist der Ausgangspunkt der entsprechende Glaube, hervorgebracht durch das göttliche Wort in Verbindung mit der geschichtlichen Führung, also auf dem Weg der Freiheit (9, 30—10, 21).

Eben so ist es (Cap. 11) mit dem künftigen historischen Abschluß der Offenbarung, wo die Weisheit Gottes ihren Triumph feiert (11, 33 ff.). Auch diesem Abschluß wird die Heils-Entwicklung entgegengeführt wieder nur auf Grund der freien Gnaden-Prothese, die durch Gerichte und Erbarmungen die Völkergeschichte dahin zu führen weiß, daß einst jüdisches und heidnisches Volksthum in dem Einen Heilsgebiet des Glaubens zusammentreffen.

In dieser geschichtlichen Entwicklung knüpft also der Apostel die Anfänge des Heils, wie sie in der ursprünglichen Beschränkung auf Israel hervortreten, zusammen mit der Vollendung des Heilsganges, wie sie zu Stande kommt in der Vereinigung von Juden und Heiden als Vereinigung in Einem Gottesbegriff und Heilsbegriff. Die Ausführung muß daher nothwendig den Gegensatz ins Auge fassen, der in der Mitte liegt zwischen dem uralten Anfang in Israel und zwischen der einstigen Vollendung, d. h. den inmittelst gegenüber dem Christenthum eingetretenen Gegensatz zwischen dem jetzt gerade vom Heil ausgeschlossenen alten Gottesvolk (9, 1—5) und zwischen dem jetzt in's Heil aufgenommenen Heidenvolk 9, 30 ff.

In dieser Beziehung wird nachgewiesen:

1. daß dieser Gegensatz göttlicherseits, d. h. sofern die Art der göttlichen Heilsoffenbarung dabei in Be-

tracht kommt, dem ganzen Heilsplan Gottes, wie er schon innerhalb Israels in Wort und Geschichte sich dargelegt hat, nicht nur nicht widerstreitet, sondern daraus resultirt (9, 1 bis 29). Es ist dies der Fall, weil was einst Gott an Israel that, wie das, was er jetzt an den Heiden thut, gleichen Ursprunges ist, nämlich That und Anstalt der reinen Gnade ist, also über Abstammung und Werke, über die physische und moralische Sphäre der Menschheit hinausreicht. Freie Auswahl, wie es Gott zweckmäßig findet, war und ist daher der durchaus von Gott festgehaltene Urbegriff, so daß weder Geburt (σπέρμα 9, 7 f.), noch eigenes Thun (ἔργα 9, 14 ff.) zur Theilnahme je berechtigte und berechtigt. Also nicht nur aus Juden, sondern auch aus Heiden Gnaden-Genossen nach freier Wahl zu berufen (9, 24), steht im wesentlichen Einklang mit dem alten Offenbarungs-Wort und Offenbarungs-Gang in Israel.

2. Cap. 9, 30—10, 21 wird gezeigt, wie der jetzt hervortretende Gegensatz zwischen den vom Heil ausgeschlossenen Juden und den darein aufgenommenen Heiden auch menschlicherseits gerade innerhalb des aufgestellten Heilsbegriffes seine Erklärung findet. Die Erklärung liegt nämlich innerhalb des von Israel verschmähten, von Heiden acceptirten Glaubens, indem dieser einem Gnadenakt gegenüber das allein entsprechende Verhalten ist, das wesentliche Erforderniß der Gerechtigkeit 9, 30 ff. Damit ist auch die Auswahl, die mit Zurücksetzung des ungläubigen Israel auf die gläubigen Heiden sich ausdehnt, als bundesgemäß gerechtfertigt, indem eben der Glaube als die Grundlage des Heils schon im Bundes-Gesetz und in den Bundes-Propheten in's Auge gefaßt ist und

durch die Verkündigung des Evangeliums ermöglicht ist, Capitel 10.

3. Wird gezeigt (Cap. 11), wie demgemäß auch innerhalb Israels der den göttlichen Grundbestimmungen entsprechende Volkstheil bereits des Heils theilhaftig worden sei, also keine Verwerfung des Volkes im Ganzen statt finde. Es handle sich überhaupt bei der göttlichen Gnadenwahl keineswegs um absolute Bevorzugung oder Verwerfung des einen oder des andern Volksthums, vielmehr sei die Bestimmung der Gnade gerade eine allgemeine (11, 32); und wie die einmal empfangene Gnade verloren gehen könne, so könne die noch nicht empfangene etwas noch Zukünftiges sein (11, 20 ff.). Hiernach bestimme sich der Entwicklungsgang der Gnadenberufung in der Völkerwelt so, daß der für jetzt bestehende Gegensatz zwischen Juden und Heiden sich einst ausgleiche in einem *πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* und in einem *πᾶς Ἰσραήλ* 11, 25 ff., dies auch nur vom Glauben aus und in den Glauben hinein: die Umkehr zum Glauben bei dem für jetzt wegen seines Unglaubens verstoßenen alten Gottesvolk, das Bleiben im Glauben bei dem bereits erwählten neuen Gottesvolk entscheide über Empfang und über Bestand des Gnadengenusses (11, 20—23).

Cap. IX.

Den Uebergang zu dieser geschichtlichen Entwicklung macht der Apostel V. 1—6 nicht im Ton einer trockenen Abhandlung, sondern mit dem seelenvollen Ausdruck, den ihm als echtem Israeliten der grelle Contrast abgewinnt, daß die

längst berufene, herrliche, von Gott bevorzugte Nation außerhalb des Heils steht, dessen Gnadenfülle er eben noch (am Schluß des 8. Cap.) so tief ergriffen geschildert. Er tritt sogleich mitten in den Knoten der Geschichte des Volkes Gottes ein, nicht mit der Kälte eines Dialektikers, sondern mit der Liebesstärke eines erleuchteten Gotteszeugen.*) V. 1 bis 6 zeichnet er Israel, wie es ist und wie es war.

V. 1—6. Uebersetzung: „Wahrheit spreche ich in Christo, nicht heuchle ich; es zeugt's mir mein Gewissen im heiligen Geist: (2) eine Trauer habe ich, die groß ist, einen nie weichenden Kummer in meinem Herzen. (3) Gerne ja wollte ich selbst verbannt sein von der seligen Theilnahme an Christus, statt meiner Brüder, die gleicher leiblicher Abkunft sind mit mir, (4) jener Israeliten, deren Eigenthum die Kindschaft ist und die Herrlichkeit, die Bündnisse und die Gesetzgebung, die gottesdienstliche Verfassung und die Verheißungen, (5) denen die Väter angehören und von denen Christus stammt nach seiner Menschheit, der da ist über Allen, Gott, gelobt in Ewigkeit."

---

*) Vgl. J. T. Beck, Versuch einer pneumatisch hermeneutischen Entwicklung des neunten Capitels im Briefe an die Römer. Stuttgart 1833. Noch giltige und wichtige Ausführungen dieser Schrift hat der Herausgeber in die nachstehende Erklärung verwoben. Der Anhang derselben: Bemerkungen über messianische Weissagung als geschichtliches Problem und über pneumatische Schriftauslegung findet sich wieder abgedruckt in der zweiten Auflage der Einleitung in das System der christlichen Lehre. S. 282 ff. Stuttgart 1870. — Ueber die Auslegung des neunten Capitels sagt der Versuch S. 1 f.: Nicht wohl mag es ein biblisches Stück geben, das so blindlings aus seiner eigensten Gliederung heraus in sich selber zerrissen, so oft auf wahrhaft schreckliche Weise mißdeutet und so vielfach zum Aergerniß gemacht wurde und zu einem Schreckzeichen, vor welchem der Sucher nach Weisheit von oben (Jak. 3, 17) lieber den Finger auf den Mund legte, oder, mußte er reden, theils in ängstlichen Clauseln, theils in dumpfer Spitzfindigkeit mit geschlagenem Herzen sich abmühte. —

V. 1. *ἐν Χριστῷ*) wußte man lange nur so zu fassen, daß ein Schwur gemeint sei, das wäre aber *πρός*. Man beruft sich zwar auf mehrere Stellen, allein die Schwur-Bedeutung liegt da immer in dem beigesetzten Verbum; so Matth. 23, 16—22. Apok. 10, 6. Matth. 5, 34 f. *ἐν* deutet das Innesein aus, in welchem der Gläubige mit Christo steht. Man könnte es deutlicher, aber freilich flacher geben: als Christ. Diese Auffassung wird bestätigt z. B. durch 2 Kor. 11, 10. 2, 17. 12, 19. Eph. 4, 17 — *ἐν πνεύματι ἁγίῳ*) muß mit *συμμαρτυρούσης* verbunden werden. Bei Einem, der *πνεύματι ἀγόμενος* ist, ist es natürlich, daß sein Geistes-Zeugniß in das *πνεῦμα* hineingestellt wird; der heilige Geist ist das *πνεῦμα ἀληθείας*. Das *πνεῦμα* wehrt jede Befleckung des Gewissens ab, indem es alles Unwahre bestraft.

V. 2 f. *ὅτι*) will Bengel in seinem Gnomon in der Bedeutung „weil" nehmen, so daß V. 2 den Vordersatz zu V. 3 bilden würde; dies wäre aber zu schlußgerecht gesprochen, auch steht dem das *γάρ* in V. 3 entgegen. — Wenn das *ἀνάθεμα* V. 3 als Ausgeschlossensein von der Gemeinschaft Christi genommen wird, so ist auch die Ursache der Trauer ausgesprochen, und in dem beigefügten Wunsche giebt er V. 3 die Größe seines Schmerzes zu merken. — *ἀνάθεμα*) bedeutet im Allgemeinen Weihgabe an die Gottheit, sowohl im guten als im bösen Sinn. Im testamentlichen Sprachgebrauch hat sich für Weihgabe im guten Sinn die Form *ἀνάθημα* festgesetzt, so Luk. 21, 5. 2 Makkab. 2, 13. 9, 16, während *ἀνάθεμα* die Weihe an Gott als Fluch bezeichnet = חֵרֶם. Lev. 27, 28. Es ist als göttlich autorisirter Fluch ein Verfallensein an die rächende Gottesmacht, was im A. Bund

die Vernichtung als Ausstoßung aus dem Gottesvolk zur Folge hatte. Deut. 19, 13—19. Esra 10, 18. Der חֵרֶם kam eben in der Regel gegen die Völker und Personen, die von Gott verworfen waren, in Anwendung. Im N. Testament begegnet es uns Gal. 1, 8. 9. 1 Kor. 12, 3. 16, 22 offenbar als Fluchformel und zwar in Bezug auf gewisse Erscheinungen, die vom Fundament des Heils sich losreißen und entspricht dem Fundamental-Kanon Mark. 16, 16. Joh. 3, 18. 36. Im Galaterbrief selbst kann als Gegentheil 6, 16 verglichen werden. Im N. Testament bezeichnet es also ebenfalls Verstoßung aus dem göttlichen Volksverband oder dem inneren Begriff nach Losgerissenheit von der göttlichen Gnade in Christo, nur daß diese Losreißung die Tödtung nicht mit sich führt wie im A. Bunde; so in unserer Stelle. So hat denn die Verbindung *ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ* bei unserer Auffassung ihre wesentliche Bedeutung. Will man dagegen *ἀνάθεμα* nur vom äußeren Sterben verstehen, so muß man *ἀπό* für *ὑπό* oder *παρά* gesetzt nehmen, was sich nicht belegen läßt. Wenn der Apostel nur das sagen wollte, so hatte er nicht nöthig, sich auf sein Gewissen zu berufen, da es Thatsache war, daß er täglich sein Leben für seine Brüder wagte. Und sollte noch damit ausgedrückt sein, daß er die Bekehrung Israels von seiner Aufopferung erwarte, so würde er die Wirksamkeit derselben über das Opfer Christi stellen, was bei einem Paulus undenkbar ist. Was der Apostel wünscht, ist also: Die Rollen möchten getauscht sein; statt daß Israel sich zum *ἀνάθεμα* gemacht hat, indem es Christum als *ἀνάθεμα* behandelte, möchte der Apostel es sein. Lieber er möchte unbekehrt, außerhalb der

Segensverbindung mit Christus geblieben sein, statt jetzt das ganze Judenvolk.*) Dies wünscht der Apostel, wenn es noch ginge. Daher das Imperf. Indicat. ηὐχόμην mit treffender Bestimmtheit gewählt ist. Vgl. Gal. 4, 20. Bernhardy. Synt. So tritt nun Alles in seine Stelle ein. In der Bereitwilligkeit zu einem solchen Tausch liegt wirklich eine beinahe unglaubliche Selbstverleugnung, eine Höhe der nicht das Ihre, sondern das des Andern und Christi Jesu ist, suchenden Liebe, die sowohl gegen Mißdeutung als gegen engherzige Zweifelsucht der Versicherungen bedurfte: *ἀλήθειαν λέγω ἐν Χρ. κ. τ. λ.* Dem Apostel steht im Sinne, was damit anders wäre: an seiner Stelle die Fülle Israels, sein Meister, für den er brennt, nicht mehr ein *σκάνδαλον Ἰουδαίων*, der Gott seiner Väter thatsächlich durch die Erneuerung des von Alters her erwählten Volkes gerechtfertigt und vor aller Welt verklärt! — Ein solcher Wunsch darf nicht nach unserer weltsinnigen Zeit bemessen werden. Jene ersten Jahrhunderte des Martyrthums hatten tieferes Gefühl und helleres Auge für „ein Dienen dem Herrn, nicht wie wir Miethlinge aus Furcht vor der Hölle und nach der künftigen Seligkeit trachtend,"**) als das intelligenzreiche Jahrhundert, wenn es auch noch so viele Gewaltsprüche über Liebe zur Tugend um ihrer selbst willen aufweist. Vgl. auch die Bemerkungen des Origines zu u. St. Versuch S. 16. Melanchthon: vera caritas gloriam Dei et proximi salutem suae gloriae aut saluti praeponit. Bengel: certe illud Ego penitus

*) Eine ähnliche Resignation zeigt Moses Exod. 32, 32. Vgl. Ps. 69, 29.

**) Chrysostomus in Neander's Monographie, 1. Th. S. 49 f. 91.

apud illum in pausa erat; tantum alios, honoris divini causa, spectabat. Ex summa fide (cap. 8) nunc summum ostendit amorem, ex amore divino accensum.

V. 4. *οἵτινες*) wird gewöhnlich nicht scharf genug gefaßt; es giebt den Grund zum Vorhergehenden an. Vgl. 1, 25. 2, 15. Der ausgesprochene Wunsch des Apostels ist nicht motivirt in den natürlichen Vorzügen, sondern sofern sie als Israeliten, als Volk Gottes von Alters her ihre bestimmte theokratische Stellung einnehmen, so daß ihnen Christus angehört kraft göttlicher Ordnung, während andererseits sie ihm factisch nicht angehören, wodurch eben diese göttliche Ordnung als etwas Unreelles erscheint. Vgl. V. 6. Dieser ärgerliche Widerspruch wäre aufgehoben, wenn die Juden in Pauli Stellung wären. Diese Beziehung auf den theokratischen Volkscharakter hebt der Name *Ἰσραηλῖται* hervor. Er wird entwickelt durch den Beisatz *ὧν ἡ υἱοθεσία*; sie sind *λαὸς θεοῦ*, vgl. 11, 1 f. — *υἱοθεσία*) wird als erstes Prädicat namhaft gemacht. Es ist nicht geradezu = Kindschaft, sondern: Kindschaftsannahme. Analoge Ausdrücke finden sich Deut. 2, 5 f. Exod. 4, 22. In letzterer Stelle wird Israel Gottes erstgeborener Sohn genannt, womit die besonders nahe Verbindung bezeichnet ist, in welche Gott zu Israel getreten. Vgl. Deut. 4, 7. 14, 1 ff. — *δόξα*) ist auch 8, 18 f. mit den *υἱοὶ τοῦ θεοῦ* verbunden. In unserer Stelle begreift sie alle die herrlichen Erscheinungen in sich, in welchen jene nahe Gottes-Verbindung nach der damaligen Stufe der Offenbarung unter dem Volke sich darstellte. Von einer solchen *δόξα* des alten Bundes ist die Rede 2 Kor. 3, 7 ff. Die Bundeslade wird als solche aufgeführt. Aber auch die

herrlichen Thaten, das unerhört Große, das in Israel geschehen ist, gehört dazu. Deut. 4, 34 f. Es ist also allerdings die Herrlichkeit Gottes inbegriffen, aber nur sofern sie Israels Eigenthum geworden und in seiner Staatsverfassung hervortritt. Beides nun, *υἱοθεσία* und *δόξα* sind Collectivbegriffe, die im Folgenden weiter entwickelt werden. — *διαθῆκαι* und *ἐπαγγελίαι* heben das innere Band zwischen Jehovah und Israel hervor, den inneren Gottesverband im Geiste der *υἱοθεσία*, während in *νομοθεσία* und *λατρεία* die äußere Gottesverbindung, die *δόξα* sich darstellt. Vgl. Ebr. 8, 6. Von Bündnissen und Verheißungen (Plur.) ist die Rede, sofern Gott (vgl. Ebr. 1, 1) *πολυμερῶς* und *πολυτρόπως* einst geredet hat, indem an mehrere Personen der Bund und die Verheißungen sich knüpften (vgl. Ebr. 11, 8 ff. Röm. 15, 8), an Noah, Abraham, Moses und David.

V. 5. *οἱ πατέρες*) sind die Nationalcharaktere, in welchen sich der Gesammtcharakter Israels als Gottesvolkes individualisirt. Man darf den Begriff also nicht auf die sogenannten Erzväter einschränken. Schon Sirach dehnt seinen *ὕμνος πατέρων* (44—49) auf den ganzen hehren Ahnenkreis von seiner Zeit aus und Act. 2, 29 wird David als *πατριάρχης* aufgeführt. Also sind die *πατέρες* die ganze Familie der Häupter Israels. Und nun als Blüthe und Krone aus dem ganzen Stamme hebt sich Christus hervor, der nach dem äußeren Geburtsverhältniß (*τὸ κατὰ σάρκα*) demselben angehört 1 Joh. 4, 2. Ebr. 2, 14. Er ist Frucht der Lenden Davids. Act. 2, 30. — *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς κ. τ. λ.* beziehen manche Ausleger nicht mehr auf Christum, sondern beginnen einen neuen Satz; oder sie ziehen

wohl die Worte bis πάντων noch zu Christus, nehmen dann aber das Folgende: θεὸς εὐλογητὸς κ. τ. λ. als eine selbständige Doxologie auf Gott. Zwar zwingt das dem ὁ Χριστός beigegebne τὸ κατὰ σάρκα an und für sich gerade nicht, daß eine Gegenseite folgen müsse. Allein hier, wo es sich um den ganzen Christus handelt, muß man neben der einschränkenden Bezeichnung eine zweite ergänzende Seite erwarten. Dazu kommt, daß ὁ ὢν sich überall dem unmittelbar vorangehenden Subject als nähere Bestimmung anfügt, also kann es nicht von ὁ Χριστός getrennt werden, vgl. 2 Kor. 11, 31. Joh. 1, 18; 3, 13; 12, 17. Für die Beziehung auf das nachfolgende θεός (der über Allen stehende Gott ꝛc.) beweisen Joh. 3, 31 und 8, 47 nichts. Dort nämlich bildet ὁ ὢν mit dem beigesetzten ἐκ τῆς γῆς, ἐκ τοῦ θεοῦ das selbständige Subject ohne Zusatz eines Substantivs, wie hier θεός damit verbunden werden will. Es müßte also nach jener Analogie ὁ ὢν ἐπὶ πάντων als selbständiges Subject genommen und übersetzt werden: der, der über Allen ist, ist Gott, gepriesen in Ewigkeit. Dagegen gerade in Beziehung zu Christus bildet ὁ ὢν ἐπὶ πάντων für sich den natürlichen Gegensatz zu dem ἐξ ὤν. ἐξ ὢν läßt Christum descendiren von den Vätern; ἐπὶ πάντων macht ihn transcendent; indem es sich um seine von Israel verkannte Hoheit handelt, soll er eben als die Spitze der V. 4 aufgezählten alttestamentlichen δόξα hervortreten. Dagegen erlaubt der biblische Ausdruck und Begriff es nicht, in Beziehung auf Christus mit ὁ ὢν ἐπὶ πάντων auch noch θεός zu verbinden. So wäre er als der über Allen stehende Gott prädicirt, allein ὁ θεός heißt in der Schrift und namentlich bei Paulus nur der Vater. Vgl.

1 Kor. 8, 6; 15, 28. Ephes. 4, 6. Es ist also zu übersetzen: „Christus, der da ist über Allem (oder Allen), Gott, gelobt in Ewigkeit." Es ist hiernach Prädicirung, keine Doxologie.

Bezieht man aber, wie ein andrer Theil der Ausleger, nur ὁ ὢν ἐπὶ πάντων auf Christus und nimmt θεός — αἰῶνας als angehängte Doxologie auf Gott, so ist diese abrupt und haltungslos, und θεός müßte gerade hier, wo es dem Χριστός als ὁ ὢν ἐπὶ πάντων gegenüberstände, den Artikel haben. Zudem steht in einer Doxologie durchaus nie das doxologische Subject voran, sondern die Prädicatsbezeichnung, selbst wo, wie in Ps. 134, 21, θεός viel unzweifelhaftern Nachdruck hat, als man ihm hier geben kann. Diese Regel der Construction wird nicht umgestoßen durch neuerliche Citate, wie 1 König. 10, 9. 2 Kor. 9, 8. Hiob. 1, 21. Ps. 112, 1. In diesen Stellen steht keineswegs das Suject voran, sondern gerade die Prädicatsverbindung γένοιτο, ἔστω, εἴη. In dem Relativsatz Röm. 1, 25: ὅς ἐστιν εὐλογητός κ. τ. λ. kann ja der Natur des Relativs nach dieses nicht anders als vorangestellt werden. In Psalm 68, 19 ist, wie der hebräische Text deutlich zeigt, so abzutheilen, daß auch hier das doppelte εὐλογητός grade zu dem nachfolgenden κύριος gehört. Bei den LXX sind nämlich die Worte κύριος ὁ θεός aus dem Schluß des 19. Verses unsres hebräischen Textes abgelöst, und bilden so für sich den Satz: „Der Herr ist Gott" (in Beziehung auf den vorher erwähnten Sieg) und nun wird fortgefahren: „gepriesen, gepriesen sei der Herr Tag für Tag." Allerdings braucht Paulus sonst nie den Ausdruck θεός gradezu für Christum; allein ist dasselbe nicht auch bei Johannes der Fall

außer Joh. 1, 1? Soll Paulus Christum nicht Gott nennen können, weil er im ersten Korintherbrief den Vater als ἕνα θεόν bezeichne und den Sohn als ἕνα κύριον?! Hat denn Johannes zwei Götter, weil er Christum θεός nennt, daß ihn nicht auch Paulus neben seinem εἷς θεός so nennen könnte? Der εἷς θεός bleibt der Vater dennoch wie für Johannes so für Paulus; denn Christus ist θεός für Beide abgeleiteter Weise, sofern der Eine Gott, der Vater, in ihm ist, als seinem Gleichbild. Ebendaher muß auch Christo wie dem Vater doxologisches Prädicat zukommen, wie auch mit εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας dem Sinn nach übereinstimmt: ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων 2 Tim. 4, 18, vgl. 2 Petr. 3, 18. Apok. 5, 12. Auch prädicirt Paulus Christum 1 Kor. 2, 8 κύριον τῆς δόξης. Und was sagt denn das Prädicat εὐλογητός zu viel aus bei dem Apostel, der den Geist Christi und den Geist Gottes gradezu identificirt (Röm. 8, 9), der ihn neben den Einen Gott als den Einen Herrn stellt und zwar als den Einen Herrn, durch welchen Alles existirt (1 Kor. 8, 6), der Christo das εἶναι ἴσα θεῷ beilegt und lehrt, daß in seinem Namen alle Kniee sich beugen müssen, daß von ihm, als dem Herrn der Todten und Lebendigen, Alle gerichtet werden. Phil. 2, 6 f. Röm. 14, 9—12. Und auch die Verbindung Χριστὸς θεός bildet sich bei Paulus aus dem υἱὸς θεοῦ ganz mit demselben Rechte, wie aus dem υἱὸς ἀνθρώπου der ἄνθρωπος Χριστός (Röm. 5, 15. 1 Tim. 2, 5), je nach dem grade zu betonenden Gesichtspunkt. Hier aber galt es dem bis zur Blasphemie Christum verwerfenden Judenthum gegenüber denselben zu ehren, wie man den Vater zu ehren gewohnt war.

V. 6—13. Uebersetzung: „(6) Nicht aber also (steht die Sache), daß zu Falle ist gekommen das Gotteswort! Denn nicht Alle, die von Israel kommen, sind darum Israel; (7) auch nicht weil sie von Abrahams Stamm sind, sind sie durchaus Kinder, sondern „„in Isaak soll dein Stamm gelten.““ (8) Das heißt, nicht die leiblichen Kinder sind als solche Gottes Kinder, sondern die Verheißungskinder werden zum Stamme gerechnet. (9) Der Verheißung Wort ist dieses nun: „„um die bestimmte Zeit will ich kommen, und Sarah soll einen Sohn haben.““ (10) Noch weiter geht es bei Rebekka, die von einer und derselben Person Kinder hatte, eben von Isaak, unserem Vater — (11) noch waren diese nicht geboren, hatten weder Gutes gewirkt noch Böses; damit die göttliche Wahlbestimmung sich behaupte, (12) unabhängig von Werken, nur des Berufers Sache, — ward ihr gesagt: „„der Größere soll untergeordnet sein dem Kleineren,““ (13) gemäß der Schriftstelle: „„Jakob habe ich vorgezogen, Esau aber nachgesetzt.““

V. 6—13 beginnt mit einer historischen Deduction, die auf den Ursprung Israels zurückgeht zum Zweck einer speciellen Theodicee. Der Abstich der traurigen Wirklichkeit gegen den ursprünglichen theokratischen Typus Israels legte nämlich das Schein-Dilemma so nahe: entweder das alte Gotteswort, in welchem den Israeliten die Stellung als Israel, als Volk Gottes für immer und die höchste Entwicklung mit dem Messiasreich verbürgt ist, ist über den Haufen geworfen; oder soll der Alte Bund mit diesem Christum verwerfenden Volk aufrecht bleiben, so ist das neue Evangelium eine Lüge, sein Christus nicht der Verheißene. Dem gegenüber handelte es sich darum, die Erwählung Israels dem fleischlichen Mißverständniß zu entreißen und in ihr richtiges Licht zu stellen.

Zu diesem Zwecke will der Apostel zeigen, wie die Erwählung Israels von äußern zeitlichen Bedingungen und Beschränkungen frei erfolgt sei (ohne daß zunächst bestimmt wird, welchen Charakter die Erwählung in sich selbst habe). In V. 7—9 ist der Gedanke: nicht alle natürlichen Abkömmlinge Abrahams (*σπέρμα, τέκνα τ. σαρκός*) sind darum auch Erben seiner eigenthümlichen, in der Verheißung ausgesprochnen Bundesstellung zu Gott (*τέκνα τ. θεοῦ* V. 8), sondern dies bestimmt die freie ausdrückliche Uebertragung von Seiten Gottes (*κληθήσεταί σοι σπέρμα*). Ueber diese historische Begrenzung darf weder der Sinn der Worte noch die Anwendung ausgedehnt werden. So wird denn V. 11 f. die auf die Erwählung eingerichtete Vorbestimmung (*ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις*) premirt, wonach das göttliche Bundesrecht und Erbe ein Gegenstand ist, der weder durch Geburt sich vererbt, noch durch selbständiges Thun hervorgebracht oder verdient wird, sondern ein Gegenstand, über dessen Zutheilung in einer der Geburt und dem Thun vorhergehenden Priorität nur die freie Selbstentscheidung Gottes verfügt. Warum? dies war vom Apostel seinen christlich unterrichteten Lesern nicht erst besonders zu sagen; die Sache selbst, daß Gott mit Sündern einen Kindschaftsbund eingeht (*τέκνα τοῦ θεοῦ* V. 8. *υἱοθεσία* V. 4) ist eben eine freie Gnade, was nachher V. 15 f. betont, kein fleischliches Geburtsgut und keine rechtliche Verpflichtung. Daß dieser Satz auch vom christlichen Heil und namentlich von ihm gelte, ist bekannte Lehre des N. Testaments. Allein das darf nicht aus der alttestamentlichen Vorgeschichte gefolgert werden, was der Apostel selber nicht daraus folgert: daß beim christlichen Heil

der Grundsatz der freien Auswahl auch nur auf Angehörige einzelner Familien oder eines einzelnen Volks beschränkt sei, wie bei den Bundes-Anfängen im A. Testament. Hiegegen macht gerade der ganze Brief für die Jetztzeit der vollen Offenbarung sein *εἰς πάντα τὰ ἔθνη, εἰς πάντας ἀνθρώπους, πάντι τῷ πιστεύοντι* bestimmt genug geltend.

V. 6. *οὐχ οἷον δέ*) hat man willkürlich für *ἀδύνατον δέ* gefaßt. Doch in dieser Bedeutung steht *οἷόν τε* und folgt immer der Infinitiv, nicht *ὅτι*. Am einfachsten wird es wie *ὡσεί* oder *ὡς* gefaßt, das 2 Thess. 2, 2 auch mit *ὅτι* verbunden ist. Es drückt eine mögliche Auffassungsweise aus. — *ὁ λόγος τ. θεοῦ*) ist das Wort Gottes in der besonderen Beziehung des Zusammenhangs. Dieser hat es nun nicht bloß mit den Verheißungen zu thun, die Gott Israel gegeben, sondern mit seiner ganzen Gottesverbindung, wie sie Gesetz, Geschichte und Verheißung aussprechen. — *ἐκπέπτωκεν*) *πίπτειν*, נָפַל findet sich im A. Testament vielfach in der tropischen Bedeutung „Geltung, Wirkung verlieren", namentlich mit אַרְצָה, *εἰς γῆν, ἔραζε* verbunden, auch *διαπίπτειν* Jos. 21, 45. Judith 6, 9. Das Compositum *ἐκπίπτειν* wählt der Apostel, um ein Herausfallen aus der bisherigen Stellung auszudrücken. — *οἱ ἐξ Ἰσραήλ*) hier denken Manche an den Erzvater. Doch warum soll Jakob vor Abraham kommen? Es ist der Volksname.

V. 7. *τέκνα*) wie *Ἰσραήλ* nach *οὗτοι* V. 6 ist mit Emphase gesetzt. Mit *τέκνα* gegenüber *σπέρμα*, der bloß leiblichen Nachkommenschaft, ist das Kindschaftsverhältniß premirt, namentlich die Erbberechtigung. — *ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα*) ist nach den LXX wört-

getreue Uebertragung von Gen. 21, 12. καλεῖν ist einfach nennen. Die Namensübertragung stempelt einen Nachkommen zum echten, anerkannten, erbberechtigten Kinde, wie überhaupt das Nennen die Bedeutung, die etwas hat, ausdrückt, ihr Anerkennung und äußerliche Gültigkeit zuweist. Vgl. Mark. 11, 17. Jes. 56, 7. Matth. 5, 19. Jes. 49, 6. Der Ausspruch ist gerade da ergangen, wo Ismael ausgewiesen, die bloß fleischliche Abkunft factisch nicht als giltig zum Kindesrecht behandelt wird. Dies hebt die anwendende Erklärung V. 8 hervor.

V. 8. τέκνα τ. σαρκός) sind leibliche Nachkommen Abrahams, soweit sie das Band des Blutes an ihn knüpft. τέκνα τῆς ἐπαγγελίας) sind Leibeserben, die noch durch besonderes Erbverhältniß, wie es die Verheißung in sich schloß, mit ihm verbunden sind. Schon zu Abrahams Zeit betrifft die Verheißung den mit ihm gemachten Gottesbund. Daher der parallele Ausdruck τέκνα τοῦ θεοῦ. — λογίζεται εἰς σπέρμα) führt auf V. 7 zurück. Der Antheil an der Verheißung, an dem Gottesbund Abrahams bestimmt den echten gültigen Kindesstamm Abrahams, nicht umgekehrt die Abstammung bestimmt den Antheil an der Verheißung.

V. 9. So gefaßt bestimmt V. 9 nicht den Inhalt der Verheißung, wodurch Abrahams Stamm als ein Stamm von Geisteskindern privilegirt ist, sondern nur die ausdrückliche göttliche Uebertragung der Verheißung auf den Sarah-Sohn. Wohl reflectiren Manche darauf, daß Isaak nicht nur als Erbe der Verheißung ein Verheißungskind zu nennen sei, sondern als ein in Kraft der Verheißung Erzeugter. Gal. 4, 23. 28. Dann wäre τέκνα τ. ἐπαγγελίας V. 8 die

durch die Verheißung Erzeugten zu übersetzen (Fritzsche). Doch Paulus verfolgt hier nicht wie Gal. 4 die geistigen Unterschiede zwischen einer natürlich und einer göttlich vermittelten Geburt, zieht auch keine solchen Folgerungen aus seinem Citat, hebt nicht einmal die Uebernatürlichkeit der Geburt Isaaks hervor, wie Röm. 4, 19, sondern einfach das Wort, das Isaak zum echten Abrahamssohn und Verheißungserben einsetzt. Der Apostel will für jetzt nicht mehr gewinnen, als daß nicht die fleischliche Abstammung von Abraham die Uebertragung des göttlichen Bundesrechts bestimme, sondern dieses ausdrücklich von Gott von Anfang nur auf einen von ihm selbst bestimmten Nachkommen übertragen werde. Damit ist der Hauptsatz V. 7 bewiesen. Am wenigsten aber deutet er irgend an, daß er die Art und Regel, wie Gott hier bei der Stiftung des Beschneidungsbundes verfuhr, unmittelbar auf die Uebertragung des Gnadenbundes angewendet haben wolle. Dies wäre hineingelegt und unstatthaft, da er sonst den Unterschied zwischen Beschneidung und Gnade, zwischen dem Anfang der Verheißung in Abraham und der Vollendung in Christo wohl hervorhebt.*) —

V. 10 führt der Apostel die Scheidung unter den Abrahamiden noch weiter. — *οὐ μόνον δέ*) bezieht sich im paulinischen Sprachgebrauch nicht bloß auf einen vorhergehenden Ausdruck, sondern auf den ganzen Satz (5, 3. 11; 8, 23); so nun hier auf die ganze vorangegangene

---

*) Es ist überhaupt eine eigene Manier, aus einer Stelle eines Schriftstellers und zwar aus dem, was er gar nicht ausdrücklich sagt, sondern nur hinzugedacht ist, Sätze abzuleiten, die anderen Stellen desselben Schriftstellers und zwar ausdrücklichen Worten widersprechen.

Erörterung, was bei der Allgemeinheit der Formel keinerlei Schwierigkeit haben kann. Gleicher Weise gebraucht Josephus oft die Formel *οὐ μὴν ἀλλά.* Ant. 6. 5. 6 und 14, 13. 5. Das folgende *Ῥεβέκκα* ist Nom. absol., welcher V. 12 durch *ἐῤῥήθη αὐτῇ* resumirt wird, ohne daß er hier schwieriger wäre als in gleichen Fällen seines Gebrauches, wie *Μωϋσῆς οὗτος — οὐκ οἴδαμεν τί γέγονεν αὐτῷ* Act. 7, 40. — *κοίτην*) schließt sich an das hebräische שְׁכָבָה und מִשְׁכָּב an; ist für concubitus gebraucht.

V. 11. *ἵνα* bis *καλοῦντος* ist nicht in Paranthese zu setzen. Die *ἐκλογή* gehört mit *καλεῖν* Einer Begriffssphäre an; *καλεῖν* ist nur der förmliche Ausdruck der *ἐκλογή*, ist die erste bestimmt heraustretende Anknüpfung an das Einzelleben. In *ἐκλογή*, dem Akt des Auswählens, liegt zweierlei: eine freie Entscheidung und dann Offenbarung besonderen Wohlgefallens für den, den man auswählt. Die *ἐκλογή* entspricht dem Begriff der freien Gnade. 2 Timoth. 1, 9 sind daher das *σώζειν* und *καλεῖν*, die hervorstechenden Momente der *ἐκλογή*, zurückgeführt auf *ἰδία πρόθεσις καὶ χάρις*, was die in unserer Stelle verschlungenen Begriffstheile auseinanderlegt. — *ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις*) kann nicht so gefaßt werden, daß die *πρόθεσις* der *ἐκλογή* nachgebildet werde, der Erwählung gemäß geschehe. Das Verhältniß ist nach Röm. 8, 28 und der Natur der Sache umgekehrt. Allein *κατά* dient auch zu Adjectiv- und Genitiv-Umschreibungen, so im N. Testament. Tit. 1, 9. Röm. 11, 21 und Plato, Phaedon: *αἱ κατὰ τὸ σῶμα ἐπιθυμίαι.* In unserer Stelle möchte es am ehesten ein Genitiv-Verhältniß ausdrücken, denn nicht die *πρόθεσις* soll

hier durch ἐκλογή näher bestimmt, sondern der letzteren der Charakter der πρόθεσις vindicirt werden. — Πρόθεσις*) als innere Lebensbestimmtheit bezeichnet im Allgemeinen zunächst eine aus geistigem Vorstellen und Vorbilden von etwas zu Vollziehendem hervorgehende Willensentschiedenheit (πρόθεσις τῆς καρδίας Act. 11, 23.), der gemäß das Handeln bestimmt wird. Gilt es nun äußere Vollziehung und bietet dieselbe der inneren Entscheidung unmittelbarer die Hand, so concentrirt sich die πρόθεσις in die ungetheilte Kraft des Vorsatzes und Entschlusses Act. 27, 13; wo aber jene erst in successiver Folge und mehrfacher Abhängigkeit von äußeren Bedingungen sich entwickeln muß, sammelt der Geist zur Festhaltung der innerlich gewonnenen Normal-Idee die einzelnen Momente in ein durchgearbeitetes Ganzes, eine das Mannigfaltige verbindende Einheit zusammen, bildet einen planmäßigen Entwurf, 2 Timoth. 3, 10. Im Kreise des göttlichen Gnadenwirkens nun ist unter der πρόθεσις zu verstehen der der zeitlichen Durchbildung der ἐκλογή zur Norm dienende und ihre einzelne Entwicklung nach allen ihren Theilen durchdringende Grundentwurf, in welchem das in der Zeit erst Werdende und die Art und sonstigen Bestimmungen des Werdens in einem Prototypon als fest verbundenes Ganzes zusammengefaßt sind: die mit lebendiger Bestimmtheit und Bindekraft durch die geschichtliche Offenbarungsentwickelung, die οἰκονομία θεοῦ, sich ziehende göttliche Normal-Idee. Ihr Wesen ist

*) Man vergleiche zu dieser dem „Versuch" entnommenen Ausführung die zu 8, 28 ff. oben gegebene und die dort citirte der Lehrwissenschaft und der Ethik.

die Alles bindende und in Alles sich verflechtende Weisheit Gottes (Eph. 3, 10 f.) in ihrer über aller Zeit stehenden, der Zeitentwicklung selbst zur Vorschrift dienenden Vorbestimmtheit (1 Kor. 2, 7) unter der Form der *βουλή* (Act. 20, 27), deliberato consilio constituta voluntas, die in Verbindung mit der *πρόγνωσις*, alle Momente zum voraus wahrnehmend, in festen Umriß sich stellt (*ὡρισμένη βουλὴ καὶ πρόγνωσις τοῦ θεοῦ* Act. 2, 23), und durch das göttliche Kraftwirken zur allseitigen Ausführung kommt. Eph. 1, 11. *Προγινώσκειν* und *προορίζειν*, wie es Röm. 8, 28 f. (s. oben S. 82 ff.) bei den *τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν* angiebt, bleiben demnach wesentliche Elemente der *πρόθεσις*, und es ist um so weniger schicklich, beide Bestimmungen unnöthigerweise miteinander zu identificiren, da die erstere so nahe die *σοφία* berührt, ohne die der Begriff seiner Geistigkeit entleert ist. An sich ein *μυστήριον τοῦ θελήματος θεοῦ* (Eph. 1, 9) offenbart sich die *πρόθεσις* in der geschichtlichen Ausbildung der *ἐκλογή*, die eben die fortschreitende *ἀποκάλυψις* und *φανέρωσις* jener ist (vgl. Eph. 3, 5—11. Kol. 1, 26 ff.) sowie in ihren einzelnen Momenten und Epochen successive Stufenentwicklungen jenes geistigen Normalganzen darbietet. Diese müssen demnach in ihrem Wesen von der *πρόθεσις* aus bestimmt und derselben homogen sein, ihren Geist und ihre Potenz aussprechen, damit sie durch die zeitliche Entwicklung ihre volle Bedeutung und Giltigkeit behaupte, das bleibe, was sie ist (*μένῃ*): etwas nicht aus Werken, sondern aus freier Gnade Hervorgegangenes.

In der geschichtlichen Entwicklung und Fortbildung der theokratischen Anstalten die von innen her in ihnen sich aus-

prägende Ur-Idee, die göttliche Voranlage, gleich vollendet an Alles berechnender Weisheit, wie an Alles übermögender Willensbestimmtheit, in ihrer absoluten Gottesfreiheit nachzuweisen: gehört zur pneumatischen Bearbeitung der heiligen Geschichte,*) wozu hier, wie auch anderwärts von Paulus ein Beitrag geliefert wird.

Nach dem nächsten Zwecke handelt es sich in unserer Stelle für jetzt hauptsächlich darum, die an Israel sich knüpfende *ἐκλογή* Gottes frei zu machen von äußeren Bestimmungen und aus dem Gebiete der zeitlichen Bedingtheit und Beschränkung sie hinüber zu heben in das göttliche *προορίζειν* überhaupt, unangesehen welchen Charakter im Uebrigen es habe, worüber erst das Folgende sich weiter verbreitet. So stellt sich denn hier in der *πρόθεσις* hauptsächlich der ewige in sich selbst allein ruhende göttliche Wahlgrundsatz hervor. Israel aber war in seiner beschränkten Selbsterhebung dahin gerathen, daß es die ihm widerfahrene göttliche Erwählung verweltlichte und vermenschlichte: um so nothwendiger war der ausdrückliche Beisatz, der das ganze aus der Persönlichkeit des *καλοῦντος* ableitet: *οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' κ. τ. λ.*

Die *ἔργα* nun, denen hier aller ursächlich bestimmende Einfluß auf Plan und Gang der israelitischen *ἐκλογή* abgesprochen wird, nehmen unverkennbar in entsprechender Allgemeinheit das vorausgegangene *πραξάντων τι ἀγαθὸν ἢ κακόν* in sich auf, und bezeichnen die Mannigfaltigkeit

*) Vgl. Beck, Lehrwissenschaft § 24. II. 2. Aufl. S. 313 ff. und meine Schrift: Das göttliche Reich. 2c.

des persönlich selbstthätigen Wirkens. Nicht dieses erst ruft die ἐκλογή hervor als Anerkenntniß, wo sie dann menschlicherseits selbständige Erwerbung und göttlicherseits bindende Schuldigkeit wäre. Auf die Seite Gottes fällt vielmehr das freie Bestimmen, Wirken und Geben, auf die menschliche Seite anspruchsloses Annehmen und Empfangen. Gerade die reine Selbständigkeit und Unabhängigkeit der göttlichen ἐκλογή nun in Israel soll aus den Umständen, unter welchen die Ankündigung derselben erfolgte, erwiesen werden. Diesem Zweck dient der Zwischensatz ἵνα κ. τ. λ.

V. 12. οὐκ ἐξ ἔργων) von κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις abtrennen und zu dem folgenden Ausspruch ziehen, der bereits durch das vorangeschickte μήπω γὰρ γεννηθέντων κ. τ. λ. seine entsprechende Bestimmung erhält, hieße den Sinn schwächen. — ἐκ τοῦ καλοῦντος) ὁ καλῶν ist der, welcher die getroffene Wahl äußerlich an die Person bringt oder bringen läßt. — δουλεύσει) wird hier für das Verhältniß des älteren Bruders zum jüngern gebraucht, der in die Stellung des Erstgeborenen rückt und damit κύριος, גְּבִיר allen seinen Brüdern als עֲבָדִים gegenüber wird. Gen. 27, 29. 37. Es soll damit nicht ein politisches Dienstverhältniß Esaus Jakob gegenüber bezeichnet werden (das ja geschichtlich nicht aufzuweisen), gar bis auf die abstammenden Völker hinaus, sondern um das theokratische Verhältniß beider Personen zueinander, um das Verhältniß zum Verheißungserbe handelt es sich. Das Wesentliche ist die Umkehrung der natürlichen rechtlichen Stellung zwischen dem Jüngeren und dem Erstgeborenen auf Grund der freien Entscheidung Gottes. Sofern nun in solcher Zutheilung des Erbrechts der Ver-

heißung ein besonderer Liebeserweis hervortrat, in der Ausscheidung des natürlich berechtigten eine relative Verwerfung, wird Mal. 1, 2 f. citirt.

V. 13. Auch dieses Citat will man auf die Völker beziehen. Doch wenn der Apostel eine prophetische Stelle citirt, muß er nicht gleich ihren ganzen Context nehmen. Uebrigens auch beim Propheten wird das damalige Verhältniß der beiden Völker zurückgeführt auf das alte Verhältniß zwischen den beiden Stammvätern. — *μισεῖν* ist allerdings nicht (wie ich noch in meinem „Versuch" annahm) bloß negativ zu verstehen, nur als Ausschließung von den besondern Wohlthaten des *ἀγαπᾶν*, sondern es involvirt zugleich den positiven Gedanken, daß ein innerer Widerwille der Grund der äußern Zurücksetzung ist. Widerwille, Mißfallen, Zorn ist aber nach der biblischen Theologie die allgemeine Stellung Gottes zum sündigen Menschengeschlecht, begründet in dem heiligen Gegensatz Gottes zum Bösen, und eben deshalb ist es nur Gnade, wenn das Gegentheil, wenn das *ἀγαπᾶν* eintritt. Das Hassen des Esau ist also nicht ein arbiträr auf ein beliebiges Individuum gerichteter Verwerfungsrathschluß, ehe dasselbe noch etwas Böses gethan, sondern ist das schon allgemein bestehende Rechtsverhältniß, und dieses allgemeine Rechtsverhältniß, das auf alttestamentlichem Boden nur vereinzelt durchbrochen wurde, ist eben durch die Versöhnung als Weltversöhnung umgesetzt in das allgemeine Gnadenverhältniß des *ἀγαπᾶν*, der Liebe (Cap. 3, 25. 29; 5, 18). Ein Gesetz in Bezug auf Zutheilung der ewigen Seligkeit oder Verdammniß, eine absolute Prädestination ist also hier nicht ausgesprochen; sondern um die Entwicklungsgesetze der Heilsökonomie und

zwar in ihrer Anfangszeit handelt es sich, nicht schon um die absoluten Seligkeits- oder Verdammnißverhältnisse der Ewigkeit. Die Folge war auch bei Esau nicht Verdammniß, sondern (V. 12): *δουλεύσει τῷ ἐλάσσονι*. Wenn nun aber Gott, ohne sich an der Menschen Geburt oder Thun zu binden, nach freier Prioritätswahl die Einen in seinen Bund aufnimmt, die Andern davon ausschließt, daß sie noch unter dem Zorn bleiben, unter dem *μισεῖν*, verfährt er etwa damit nicht gegen alle Rücksichten der Gerechtigkeit, für welche das suum cuique gilt? — Darauf geht

V. 14—18. Uebersetzung: „(V. 14.) **Was sagen wir denn nun? Ist Ungerechtigkeit auf Seiten Gottes? Das sei ferne!** (15) **Sagt er doch Moses: Gnade bleibt es, wem ich etwa Gnade erzeige, Erbarmen, weß ich etwa mich erbarme.** (16) **Also nun — nicht in das Gebiet des eigenen Willens oder der eigenen Anstrengung des Menschen gehört es, sondern in das der besondern Güte Gottes.** (17) **Eben so sagt die Schrift dem Pharao: eben zu dem Zweck habe ich dich auf den Schauplatz geführt, um an dir zu offenbaren mein mächtiges Walten, und damit mein Name ausgebreitet werde weit und breit.** (18) **Also denn — er macht es gnädig, wem er will, wem er will, hart** (sein Wille bestimmt Gnade oder Strenge für Jeden)."

V. 14. Der Nerv der ganzen Widerlegung liegt in dem: *ἐλεήσω* und *οἰκτειρήσω*, das nachdrucksvoll der *ἀδικία* gegenübergestellt wird und eben deshalb, abweichend von dem hebräischen Urtext, den LXX folgend, vorangestellt ist dem nur angehängten *ὃν ἂν ἐλεῶ*. Sonach ist hier nicht das Letztere oder die scheinbare Willkür betont, die ja V. 11 f. schon betont war, nun aber gerechtfertigt werden soll gegen

die Frage: μὴ ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ? Letzteres geschieht eben dadurch, daß die **Erbarmung** betont ist als Quelle und Inhalt der ἐκλογή. Erbarmung ist wesentlicher Gegensatz des bloßen Rechtsstandpunktes: mein Erbarmen bleibt Erbarmen (ἐλεήσω), welcher Person es sich auch zuwende (ὃν ἂν ἐλεῶ).

V. 15. Dies galt selbst **Mose** gegenüber, dem treu bewährten Diener Gottes, auf dessen kühne Bitten an den Herrn (Exod. 33, 12—19) eben das Erbarmen premirt wird als das für jeden von Gott Begnadigten einzig Entscheidende. — ἐλεεῖν, οἰκτείρειν bezeichnet eine specielle Liebe (ἠγάπησα V. 13), wie sie nämlich insbesondere eintritt gegenüber von Unwürdigen, und die freiwillig aus Mitleid thut, was rechtlich gar nicht zu erwarten oder zu fordern ist, die also sich zuwenden kann, wem sie will. Sie giebt damit dem Erwählten — und wäre es auch ein Moses — nichts, was er durch sich selbst verdient hätte, noch entzieht sie damit dem nicht Erwählten etwas, was ihm rechtlich zugehörte, so daß es eine ἀδικία wäre, wenn er in dem vorher schon bestehenden allgemeinen Zustand zu verbleiben hat. (Aehnlich der Gesichtspunkt Matth. 20, 13—15.) In ἐλεήσω ist also der δίκη, deren Princip das suum cuique ist, etwas in Gott gegenübergestellt, das höher ist als bloße Vergeltung.

V. 16. Eben deshalb folgt nun ἄρα οὖν: so ist denn das, um was es sich bei der ἐκλογή handelt d. h. der Bund mit seiner Gotteskindschaft, etwas rein vom erbarmenden Gott Abhängiges (Abhängigkeit vermöge des Causalnexus ist einfachste Bedeutung des Genitiv); nicht ist es abhängig vom Wollen und Laufen eines Menschen, von seiner innern und

äußern Selbstthätigkeit. Es ist etwas, das seiner Natur nach niemals menschliche Selbstthätigkeit zu Stande bringen könnte, also auch niemals fordern kann.

Durch das Bisherige ist das Bundeserbe mit der Wurzel ausgeschieden aus der Sphäre des menschlichen Anspruchs. Die erbarmende Liebe des Gebers bestimmt Alles nach eigner Entscheidung, weil es ohne jene gar kein Bundeserbe für die sündigen Menschen giebt.

V. 17. Dies führt nun auf die Kehrseite der Bundesgnade. Ist Letztere in Moses erläutert, so wird das Gegentheil erläutert an dem ihm gegenüberstehenden Pharao. Jenes schloß sich an *ἠγάπησα* (V. 13); dieses schließt sich an *ἐμίσησα*. Wo die Gnade nicht eintritt, bleibt es beim Alten, d. h. die Ungnade bleibt rechtsgemäß über dem Menschen als *κρίμα*, als das sie schon da ist mit der allgemeinen Sünde. Vgl. 5, 16. 1, 18. Es hängt also wieder vom Willen Gottes ab, welchen von den Sündern er im Gebiet der Ungnade, unter dem *κρίμα* belassen will (V. 13) und gemäß seinem individuellen Verhalten (wie z. B. Pharao) nach dem Gesetz gerechter Zornesoffenbarung behandeln will. Damit ist aber wieder nicht ausgeschlossen, ob nicht noch eine Zeit kommt, wo Gottes Wille eben der ist, daß Alle seines Erbarmens theilhaftig werden, um gerettet zu werden aus dem *κρίμα*, daß es heißt: „Gott hat die Welt geliebt, nicht bloß Jakob, Moses u. s. w., sein erbarmender Wille gilt Allen. Cap. 11, 32 f.*)

*) Dieser Entwicklung ist noch durch kein Wort vorgegriffen; wohl aber ist die Sache selbst schon im ganzen Brief und Evangelium ausgesprochen, etwas allen Christen Bekanntes, daher der entgegengesetzte Mißverstand nicht besonders noch abzuweisen war.

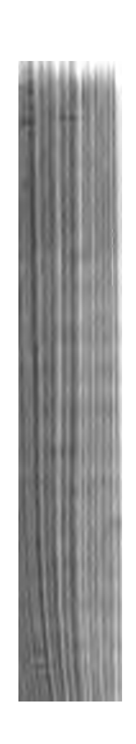
Aber auch wo Gott nicht sein Erbarmen eintreten läßt, sondern richtet, hängt dies zusammen mit dem Entwicklungsgang seines freien Offenbarungsplanes, — dies zeigt sich an Pharao. Er sollte in dem tragischen Charakter seiner Geschichte einen Beitrag geben zu dem Gottesplan, der die Welt durchzieht, um eben für die Welt dem Heil Bahn zu brechen, wie Paulus vor und nach unserm Cap. die Geschichte auffaßt. 5, 20 f.; 11, 32 f. — *ἐξήγειρά σε*) geht auf die geschichtliche Aufstellung, nicht auf göttliche Aufreizung zum Widerstand. Paulus folgt mit seiner Uebersetzung von הֶעֱמַדְתִּיךָ (Exod. 9, 16) absichtlich nicht den LXX (deren *διετηρήθης* eine mögliche Auffassung der Hiphilform ist), hat aber den sonstigen Gebrauch von הֶעֱמִיד in Stellen wie 1 Kön. 15, 4. 2 Chron. 9, 8 für sich, wo es die LXX mit *ἵστημι* übersetzen. Vgl. auch Prov. 29, 4. Von amtlicher Bestellung, Erhebung und Einsetzung in ein Amt ist das Wort 2 Chron. 35, 2. 1 Kön. 12, 32. 1 Chron. 15, 16 gebraucht. (Vgl. des Weiteren „Versuch" S. 67 f.); *ἐγείρειν* von der Erhebung zur Königswürde Act. 13, 22.*)

---

*) „Versuch" S. 69 ff.: Der Ausdruck paßt solcherweise ganz in die theokratische Sprache und Weltbetrachtung, wie sie später die Propheten am leuchtendsten ausbildeten, der gemäß Natur- und Menschenscenen, das geschichtliche Leben mit seinen Gestaltungen und Wechseln, seinen Höhen und Tiefen in dem sie durchgreifenden Willen des Weltkönigs, der *καθεῖλεν δυνάστας ἀπὸ θρόνων καὶ ὕψωσεν ταπεινούς* (Luk. 1, 52), zur Einheit sich verbindet. So ordnen sich die verschiedenen Zeit-Epochen und ihre geschichtlichen Gestalten, Könige, Propheten, Gesetzgeber und dgl., ihr Kommen und Verschwinden, ihr gegenseitiges Wirken, Bauen und Zerstören, Steigen und Sinken — Alles ordnet sich zu einem *κόσμος* durch den obersten *ἄγων* und *τάσσων*: die handelnden Personen erfüllen ihre Zeit, stehen an ihrem bestimmten Orte, durchdringen ihren zugemessenen Kreis, durchschreiten ihren Conflikt von Schicksalen, und Jehova ist der מֵעִיר, מֵקִים, מַעֲמִיד, das die verschiedenen Lebensgestaltungen dirigi-

Auch intransitiv bezeichnet ἐγείρεσθαι das öffentliche Auftreten: Matth. 11, 11. Luk. 7, 16. Joh. 7, 52. Pharao sollte nämlich die Schöpfermacht und die vergeltende Regentenmacht des Einen Gottes auf den Trümmern der Abgötterei und Selbstsucht zur Anerkennung bringen als ein geschichtliches Denkmal des göttlichen σκληρύνειν. — ἐνδείκνυμι = הֶרְאָה, findet sich im N. Testament öfters mit göttlichen Eigenschaften, wie χάρις Eph. 2, 7, μακροθυμία 1 Tim. 1, 16 in Verbindung gesetzt, und bezeichnet die thatsächliche Manifestation, die geschichtliche Offenbarung des Unsichtbaren, wie auch ἔνδειξις in Beziehung auf die göttliche δικαιοσύνη Röm. 3, 25 vorkommt. — ἐν σοί) vgl. 1 Tim. 1, 16 nennt das Subject, an welches die Offenbarung sich anknüpft, was bald mittelbarer (an —), bald unmittelbarer (durch —)

rende Princip, der Führer und Ordner des großen Drama. Nicht eine innerlich fatalistische Prädestination zum Guten oder Schlimmen läßt sich irgendwo in der einfach lebendigen Sprache der theokratischen Weisen finden, sondern die geschichtliche Lebensentwicklung in ihrer mannigfaltigen Aeußerlichkeit führen sie zurück auf ihr höchstes principium agens. Der biblische Sprachgebrauch, wenn er ein Factum oder eine Persönlichkeit im Kern ihrer periodischen Entwicklung concentriren will, faßt auf ächt theokratischem Standpunkte dasselbe in seinem Anfangs- und Endpunkte auf, geht daher von der göttlichen Causalität aus und stellt die endliche Gegebenheit daneben oder verschlingt sie darein, ohne sich auf die Mittelglieder einzulassen, durch die das Besprochene von seinem Anfangspunkte aus bis zu dem namhaft gemachten Endpunkt kam. — Schriftgemäß leitet daher Ammon in seinen Bemerkungen „über die Folgerichtigkeit des evangelischen Lehrbegriffs von der sittlichen Unvollkommenheit des Menschen und seiner Erwählung zur Seligkeit" S. 30 den Kanon ab: „die (böse) That ist vorherbestimmt als Erscheinung und nach ihrem Effekte, welcher nothwendig, aber nicht nach ihrer Maxime, welche frei und nur in der eigenen Selbstbestimmung gegründet ist," und setzt bei: „für den verständigen Christen liegt hierin der Schlüssel der ganzen Prädestinationslehre."



wie es im Gange der Welt
Thatsachen sich ausspricht, al
Herrscher-Gewalt und wirke
Apok. 7, 12, wo ἰσχύς zur
zunächst sich anschließt; en
majestas divina im Gegens
gefaßt. Apok. 15, 8. 2 P
möchte es am passendsten i
aufgefaßt werden, als das
gebenheiten sich erstrec
für Beides lieferte die Re
in die Augen fallende Bele
Lobgesang (2 Mos. 15, 6.
derselben aus.

V. 18. Der unmittelb
ῥύνειν hier zu ἐλεεῖν steh
die an Moses sich knüpfe
bezeichnet ist, führt bei σκλη
strenge Behandlung, nicht a
rung an die Geschichte Phar

eignet, ist es nimmer absolut gestellt wie hier, sondern unmittelbar oder im nächsten Zusammenhang durch καρδία genauer bestimmt. Der Uebergang von „hart machen" auf „hart behandeln" ist ganz dem Hebräischen analog; einmal im Allgemeinen, wofür wir nur auf הֵרַע und הֵיטִיב verweisen, letzteres öfters mit dem bloßen Accusativ der Person, unter Anderem Deut. 8, 16 לְהֵיטִבְךָ. Dann bezeichnet insbesondere הִקְשִׁיחַ wie in der einen Stelle Jes. 63, 17 verhärten, so in der andern, in welcher es sich außerdem noch findet Hiob 39, 16, unleugbar harte, strenge Behandlung, für welches die LXX nur das, den forteilenden Vogel näher malende Compositum gebrauchen: ἀπεσκλήρυνε τὰ τέκνα; und auch σκληρύνειν, ebenfalls mit einem Accusat. person. verbunden, und von äußerlich harter Einwirkung im Allgemeinen findet sich Richt. 4, 24. 2 Chron. 10, 14. Es ist demnach nicht nur dem Parallelismus unseres Verses, sondern auch der hebräisch griechischen Sprach-Analogie völlig angemessen, wenn wir σκληρύνει von strenger Behandlung deuten. Daß in mehreren Stellen des Exod. das Wort auf Pharaos Verstockung sich bezieht, jedoch verbunden mit καρδία: was soll dieses hier, wo der Apostel jene Stellen alle so wenig als jenes Factum zur Sprache brachte, in einer allgemeinen Schlußfolgerung, die mit Pharao nur so weit, als ihn V. 17 charakterisirte, zu thun hat? Und in dem Context, aus welchem diese Charakterisirung entlehnt ist, fällt kein Wort von Pharaos Herzensverhärtung, sondern was dort besprochen wird, ist, wie schwer er die Hand des Ebräer-Gottes fühlen sollte. Von dieser Seite belegt Pharao das σκληρύνει ὃν θέλει; so nur schließt sich das Wort als Mittel an den an-

gekündigten Zweck: ἐνδείξωμαι ἐν σοί κ. τ. λ. (V. 17), bietet die Hand dem den Gegenstand weiter fortführenden ἐνδείξασθαι τὴν ὀργήν V. 22, wie jenes ἐνδείξ. τὴν δύναμιν V. 17 dem γνωρίσαι τὸ δυνατόν V. 22, und so schließt die Induction mit dem gleichen Grundsatz in ἐλεεῖν und σκληρύνειν, wie die unmittelbar vorhergehende (V. 13) in ἀγαπᾶν und μισεῖν.

Will man dessen ungeachtet σκληρύνειν hier wegen des historischen Zusammenhangs durchaus als Verstockung durch Gott nehmen, so darf auch ebensowenig der weitere historische Zusammenhang übersehen werden, der Zusammenhang mit der steigenden Selbstverschuldung Pharaos. Die Verstockung ist nämlich siebenmal (Exod. 7, 13. 22 f. 8, 15. 19. 32. 9, 7.) Pharao selbst zugeschrieben. Dann erst von 9, 12 an kommen die göttlichen Verstockungen, und zwischen die Verstockungen des Herrn hinein wird noch einmal (9, 34) eine Selbstverstockung Pharaos erwähnt (vgl. 1 Sam. 6, 6), wie denn überhaupt alle schriftkundigen Leser wissen mußten und müssen, daß Verstockung von Gottes Seite nach dem Schriftbegriff immer eine Strafe vorhergegangner persönlicher Versündigungen ist. Vgl. Cap. 1, διὸ καὶ παρέδωκεν. — Für ἐλεεῖν und σκληρύνειν giebt Paulus als Ursache den Willen Gottes an, weil eben Gott nach seinen Offenbarungszwecken theils der Gnade theils der Macht — es bestimmt, wie weit er den Einen oder den Andern nach dem Princip der Sündenvergebung, die Keiner fordern kann, behandeln will, um seine Gnade, sein ἐλεεῖν zu offenbaren, oder nach dem Princip der Sündenvergeltung, die Keinem Unrecht thut, sondern Jedem eben nur sein Recht anthut, um seine Macht zu offenbaren.

Aber damit ist wieder nicht ausgeschlossen, daß dieser Wille Gottes es seiner Zeit noch nach gehöriger Vorbereitung mit sich bringen kann, Allen Vergebung der Sünden anzubieten und möglich zu machen, sogar noch nach der temporären Verstockung; dies macht der Apostel eben geltend Cap. 11, 30 bis 32 vgl. ibid. V. 8 f. und V. 25. Für das Verfahren der Gnade in Christo ist also auch mit unsrem Satz noch keine Beschränkung ausgesprochen, sondern nur dem göttlichen Willen freie Bahn gemacht für seine Geltendmachung von Gnade oder Vergeltung nach den Gesetzen und Zwecken seiner Offenbarung.

Was der Apostel im Bisherigen erwiesen hat, gründet auf historische Thatsachen und ist Folgendes: Von Anfang an, wo die Bundesstiftung eintrat als Familienerwählung mit Abraham (V. 6 fg.) und wieder als Volkserwählung und Staats-Institut mit Moses (V. 15), hat sich Gott eben in Bezug auf seinen Liebesbund und dessen Erbe an keine äußerliche Abstammung gebunden und an keinen persönlichen Unterschied der Würdigkeit. Daß dies für irgend Einen seiner Leser etwas Befremdendes oder Mißverständliches hätte, konnte Paulus gar nicht voraussetzen, da sein Brief den Fundamentalsatz an der Stirne trägt, daß im Wesentlichen alle Menschen darin sich gleich sind, daß sie unter der Sünde sind und unter dem Gericht, selbst einen Abraham nicht ausgenommen (Röm. 3, 23; 4, 1—8), daß eben daher nichts Natürliches und nichts Persönliches auf Seiten der Menschen Gott verpflichte zur Einräumung seines Erbes, sondern dies reine Gnadensache sei, die eben in Christo nun an Alle kommen soll unter bloßer Bedingung, daß sie es als Gnade gläubig

annehmen. Dies eben voraussetzend premirt er: Schon bei der Grundlegung des A. Bundes hat sich die Bundeserwählung Gottes rein nur geltend gemacht als freier, unverdienter Gnadenerweis, neben welchem auf dem übrigen Sündergebiet die Erweisung seines Hasses und Zornes über die Sünde, seine strenge Richterlichkeit fortwaltet. Wo das Eine oder das Andere eintrete, das war und bleibt nur in seinen Willen gestellt; also — dies ist die stillschweigende Folgerung —: wenn nun dieser selbständige Wille Gottes mit Christo als allgemeine Völkergnade hervortrat mit neuer Bundesstiftung auch für die Heiden, so war Gott durch nichts gebunden, daß er nicht frei diese universale Einrichtung eintreten lassen konnte; er war nicht gebunden an die Juden, weil diese so zu sagen im verjährten Besitz der Gnade und ihrer Bündnisse waren; er war nicht verbunden, den Heiden den Gnadenbund ferner verschlossen zu halten, weil er ihnen früher verschlossen war, oder überhaupt diese gegen die Juden zurückzustellen, den letzteren das Prärogativ zu lassen. Derselbe freie Wille, welcher früher der Bundesgnade ihr Gebiet abgrenzte, daß Gott innerhalb des allgemeinen Zornesgebiets nur ein kleines Gnadengebiet sich auswählte, dehnte mit Christo das Gnadengebiet ebenso souverän auf Juden und Heiden aus (V. 24). Und eben weil dies nun ist, muß der Grund, warum dennoch die Juden im Ganzen an der neuen Gnadeneinrichtung keinen Antheil haben, statt in Gott, in ihrem persönlichen Benehmen liegen, daß sie nämlich gegen den Grundstein verstoßen, daß sie Gnade nicht als Gnade behandeln mit dem ihr gebührenden Vertrauen. V. 32 ff. und Cap. 10.

Ehe der Apostel aber zu diesen beiden Punkten übergeht, berücksichtigt er dazwischen V. 19—23 eine mögliche Einwendung.

V. 19—23. Uebersetzung: „(19) Du sagst mir nun: was schuldigt er denn noch? denn seiner Anordnung hat Niemand noch die Spitze geboten (den Weg verlegt). (20) Wohl denn! allein o Mensch, wer bist nun du, der wider Gott sich aufläßt? Sagt das Gebilde je zu dem, der es gebildet: was hast du mich also gemacht? (21) Oder waltet der Töpfer nicht frei über den Thon, daß er aus der gleichen Masse das eine Gefäß bildet zum ansehnlichen, das andere zum unansehnlichen Gebrauche? (22) Wenn aber jener Wille Gottes, zu erweisen seine heilig eifernde Strenge und, was er vermöge, zu offenbaren, verbunden war mit überaus langmüthiger Geduld gegen die Gegenstände seiner eifernden Strenge, die fertig geworden waren zum Verderben, (23) auch die Absicht hatte, zu offenbaren den Reichthum seiner Herrlichkeit an den Gegenständen seiner Gnade, für deren Verherrlichung er die (nöthigen) Voranstalten traf —?!"

Wenn nämlich nach V. 17 f. rein Gottes Wille nach seinem Offenbarungszweck entscheidet, ob Jemand Theil habe an der Erbarmung oder ob er unter der Härte des Zornes bleibe (V. 18), wenn ein Solcher nur dem Machtzweck Gottes dienen muß: wie ist dann der Mensch noch zurechnungsfähig oder zu beschuldigen (τί ἔτι μέμφεται; V. 19), falls er unbegnadigt bleibt oder gar verstockt wird? Da läßt sich von einem Widerstand des Menschen gegen Gottes Willen nicht reden, denn was Gott einmal planmäßig beschlossen hat (τὸ βούλημα αὐτοῦ), das wirkt unwiderstehlich (τίς ἀνθέστηκεν). — Dies giebt dem Apostel Gelegenheit, zuerst V. 20 f. den

Begriff der Unwiderstehlichkeit des Willens Gottes (ἐξουσία) zurückzuführen auf das, worauf sie eben beruht, auf das absolute Grundverhältniß zwischen Gott und Mensch, auf das Schöpfer-Verhältniß göttlicherseits und auf die geschöpfliche Abhängigkeit, die bei den Menschen eben als Menschen statt hat (ὦ ἄνθρωπε σὺ τίς εἶ im Gegensatz zu τῷ θεῷ);*) dann mit δέ V. 22 bringt Paulus die Einschränkung der absoluten Willensmacht, die göttliche Selbstbeschränkung, die duldende Passivität des Allmächtigen (ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ) und dies gerade, wo es sich um die ihm widerwärtigen Wesen und um Zorn handelt (σκεύη ὀργῆς). Dazu kommt noch V. 23 eine der Langmuth zur Seite gehende positive Activität für die Mittheilung der göttlichen Herrlichkeit, wo es sich um Erbarmung handelt, also ebenfalls gegenüber den unwürdigen Wesen. Die göttliche Willensmacht (V. 19) wird V. 20 f.

*) V. 19. βούλημα) ist der zum Plane ausgebildete Wille. — ἀνθέστηκεν) Es ist gar nicht nöthig, die Bedeutung des Präteritums aufzugeben, da es vielmehr in der bisherigen Inductionsform ganz an seinem Ort ist, den Widerstand als ein historisches Unding (wer that dies je?) zu betonen. V. 20. μενοῦνγε) ist treffend gewählt. Es nimmt das Gesagte in sich auf, bestätigt die Voraussetzung und geht auf sie ein, aber mit einer Einschränkung γε. Aehnlich das lateinische enim vero. — ἄνθρωπε) erinnert wie בֶּן אָדָם an den in der endlichen Menschennatur gegründeten Abstand gegenüber dem Unendlichen mit fühlbarem Ernst, was in unserer Stelle noch ausdrücklich der Beisatz hervorhebt: σὺ τίς εἶ. — ἀνταποκρίνομαι) sonst nur noch Luk. 14, 16 = entgegnen; hier: hadernd widersprechen. Gegen diese disputirsüchtige Antikritik bedient sich der Apostel einer Instanz (μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα. κ. τ. λ.), wie sie das A. Testament mehrfach geltend machte, insbesondere um jenen beinahe national gewordenen Geist einer particularistischen Rechtstitelsucht zu bekämpfen, der die göttlichen Beschlüsse meistern wollte. Jes. 45, 9; 9, 16. Jer. 18, 1 ff.

verglichen mit der Macht des Töpfers über den Thon; darin liegt die Wahlfreiheit beim Produciren verschiedener Gestaltungen. πλάζω ist nicht gleich κτίζω; es tritt darin die Gestaltgebung, das Organisirende des Schaffens heraus. Es ist hier gewählt, da die Frage nach dem τί με ἐποίησας οὕτως; beleuchtet werden soll. Die Vergleichung aber mit dem menschlichen Kunst-Gebiet (vgl. Hiob 10, 8 ff.) ist um so passender, da daran nicht nur die Freiheit des Producirenden hervortritt, sondern zugleich auch, daß diese Freiheit nie blindlings arbeitet, nie in der Absicht, etwas absolut Untaugliches, etwas Verwerfliches hervorzubringen, wenn schon für den verschiedenen Gebrauch Verschiedenes d. h. Geringeres neben Ausgezeichnetem (ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος, ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν). Der Gebrauch nämlich liegt unmittelbar in σκεῦος und εἰς, im Begriff des dienstlichen Werkzeugs; eben deshalb bezeichnet ποιεῖν σκεῦος εἰς ἀτιμίαν nicht das Fabriciren unbrauchbarer, verwerflicher Werkzeuge, sondern negirt nur die τιμή, das Ehrenvolle des Gebrauchs, wie z. B. der Bildner von Gefäßen goldene Ehrengefäße und irdene Gefäße macht, irdene ad inhonestum usum. So hebt auch 1 Kor. 12, 22—26 am menschlichen Leibe, ja sogar an seinem Gegenbilde, der Gemeinde Christi, die göttliche Einfügung der ἀσθενέστερα und ἀτιμότερα μέλη hervor; vgl. 2 Tim. 2, 20 f. Sprüchw. 15, 7. Also nur die äußere Bedeutung und Stellung in der Welt, in der Oekonomie Gottes ist in τιμή und ἀτιμία bezeichnet, und diese beruht allerdings auf der innern Grundstructur, auf der reicheren oder beschränkteren Ausrüstung des Schöpfers, was bei 2, 10 schon auseinandergesetzt ist. Aber keineswegs ist damit gesagt,

daß das Böse d. h. das Unbrauchbare (ἄχρηστον) anerschaffen sei oder werde, da es vielmehr erst durch den Nichtgebrauch und Mißbrauch des Anerschaffenen oder Empfangenen entsteht. Vgl. Röm. 3, 12. 2, 5. Matth. 25, 30. Dadurch erst werden bei Mißachtung der göttlichen Langmuth σκεύη ὀργῆς. V. 22 f. heben daher den ethischen Gesichtspunkt hervor, daß zwischen Gott und Menschen nicht ein bloß absolutes Verhältniß der Macht und der Abhängigkeit stattfindet, wie zwischen Töpfer und Topf (V. 21), sondern auch ein ethisch berechnetes Verhältniß, daher einerseits bei ὀργή ein φέρειν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ, andererseits bei ἔλεος ein προετοιμάζειν εἰς δόξαν. Beim bloßen Machtverhältniß V. 21 handelt es sich nur um τιμή und ἀτιμία, um die äußere Stellung und Verwendung und zwar in dieser Welt-Oekonomie, der ja Jakob und Esau, Moses und Pharao angehören; dagegen über ἀπώλεια und δόξα V. 22 f. entscheidet nicht die bloße ἐξουσία, die schöpferische Unabhängigkeit Gottes (V. 21), sondern da stellt sich die ethische Selbstbeschränkung seiner Macht gegenüber (ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθ. V. 21) und V. 23 die Zubereitung zu der nach 3, 23 durch die Sünde verlorenen δόξα τοῦ θεοῦ.*)

---

*) V. 22 f. Diese beiden Verse bilden ein zusammengehöriges Ganzes. Es ist ein conditioneller Fragesatz, dessen Antapodose der eigenen Ergänzung überlassen bleibt, wie Joh. 6, 62. Die grammatische Ergänzung wäre τί ἐρεῖς oder πῶς ἔχει; — θέλων) steht voran, weil es der aufgenommene Hauptbegriff ist (V. 17 ὅπως, V. 18 θέλει, V. 19 βούλημα), der erörtert werden soll. Daß das Prädicat θέλων durch das Subject von seiner näheren Bestimmung ἐνδείξασθαι getrennt ist, fällt bei Paulus insbesondere nicht auf. Vgl. Ebr. 12, 23. 1 Timoth. 6, 5. Röm. 8, 18. Das θέλειν Gottes ist in der ganzen Auseinandersetzung rücksichtlich seiner geschichtlichen Entwicklung dichotomisch behandelt, nach

Gott steht zum Menschen nicht als bloßer Töpfer, der Mensch zu Gott nicht als bloßer Topf; der Mensch hat innerhalb der Ausrüstung und Stellung, die er von Gott hat, wie gering sie auch sei, als Heide oder Jude, eine derselben entsprechende oder widersprechende Entwicklung frei (2, 9 f.), daß er seine erhaltene Ausstattung ihrer Bestimmung gemäß gebrauchen oder mißbrauchen kann. Eben daher kann auch auf Seiten Gottes neben der *ἐξουσία, ποιῆσαι εἰς τιμὴν* und *εἰς ἀτιμίαν* von einem langmüthigen Tragen die Rede sein (das Tragen setzt doch spontanes Widerstreben voraus), und von einem Vorbereiten *εἰς δόξαν*, so lange nämlich der Mensch in der selbständigen Ausbildung begriffen ist. Der Apostel geht also mit V. 22 aus dem Naturgebiet, dem bloßen Machtgebiet des göttlichen Willens, aufs Ethische über und erst auf diesem Gebiet bildet sich die Spaltung in Gefäße des Zorns und der Erbarmung mit einem davon abhängigen Verlorengehen oder Herrlichwerden. Hier aber sagt der Apostel nicht, wie im Naturgebiet V. 21: den einen Theil der Menschen macht Gott zu Zornesgefäßen, den andern zu Gnadengefäßen. Diese Scheidung geht nicht primitiv von Gott aus; daher statt des activen *ποιεῖν* (V. 21) hier bei *σκεύη ὀργῆς — φέρειν*, auch nicht das theilende

---

der Seite der *ὀργή* und des *ἔλεος*. Die erstere Seite ist skizzirt in *ἤνεγκεν*, die zweite Seite wird diesem Hauptverbum mit *καὶ ἵνα* angereiht. Ergänzen kann man nach *καί — ἐποίει* oder *τοῦτο*. In der zweiten Seite *καὶ ἵνα γνωρίσῃ* findet die erste ihre Erklärung und ihr Ziel, worauf das *ἤνεγκεν* schon hinführt. (Vgl. zu *μακροθυμία* Röm. 2, 4.) Hieraus erklärt sich auch die Verschiedenheit der Tempora. Das *ἐλεεῖν* erscheint so als Gesammtgrundlage, als die innere tragende Einheit, die schon die Sphäre der *ὀργή* modificirt hat. Vgl. des Weiteren unten.

ὃ μὲν — ὃ δὲ σκεῦος wie dort, sondern in unbestimmter Allgemeinheit: σκεύη ὀργῆς, σκεύη ἐλέους. Alle Menschen, auch das längst erwählte Volk, sind dem Apostel der natürlichen, jedoch nicht anerschaffenen Beschaffenheit gemäß σκ. ὀργῆς, vgl. Eph. 2, 3: τέκνα φύσει ὀργῆς. Röm. 1, 18. 3, 19 f. 5,•6. 8. 18. Nicht ursprünglich, nicht als ein ganz eigenes Menschengeschlecht stehen neben den σκ. ὀργῆς σκ. ἐλέους, sondern die dies waren in der alttestamentlichen Oekonomie und sind in der neutestamentlichen, sind dies geworden als selbst zuvor σκεύη ὀργῆς, und σκεῦη ἐλέους können auch wieder σκ. ὀργῆς werden, 11, 22 f. 30 f. Es ist also keine zum voraus oder für immer fixe und fertige Zertheilung der Menschheit in ein Zornesgebiet und ein Gnadengebiet, in Erwählte und Verworfene; ja V. 24 f. sogar bisher Verworfene, ausschließlich sich selbst überlassene, im Zornesgebiet befindliche Heiden (1, 18) sind, wie die Römer, bereits σκ. ἐλέους geworden durch das frühere göttliche φέρειν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ und das jetzt eingetretene καλεῖν V. 24. So können und sollen einst alle vorher im Zornesgebiet Gebannte noch σκ. ἐλέους werden, des göttlichen Erbarmens theilhaftig, unabhängig von ihrem Thun (11, 32), in Kraft des Evangeliums und des Glaubens. Weil nun aber diese allgemeine Erbarmung im göttlichen Willen liegt, was nach 1, 5. 13 f. 16; 5, 18 nicht wieder besonders zu sagen war, waltete Gott bereits, auch wo er es besonders, wie bei Pharao und den Heiden, mit Zornesgefäßen zu thun hatte und eben seine Zornesoffenbarung beabsichtigt war, dennoch mit vieler tragender Langmuth, damit nämlich eben dadurch die Zornesgefäße zur Sinnesänderung geführt und so Erbarmungs-

gefäße werden. 2, 4. Er waltete so zugleich mit der bestimmten Tendenz (και ἵνα V. 23), mit der Zeit (γνωρίσῃ Futur.) an den zu Erbarmungsgefäßen Gewordenen nach erfolgter Heranbildung den Reichthum seiner Herrlichkeit kund zu thun. καί verbindet ἵνα γνωρίσῃ mit ἤνεγκεν als weiterer Bestimmung; es ist neben der negativen Modalität der πολλῇ μακροθυμίᾳ die positive Zweckbestimmung des Tragens, die darin schon involvirt ist. Wir müssen hienach das V. 22 f. vom göttlichen Willen Gesagte, die negative und positive Seite zusammennehmen in Eine Anschauung, dürfen es nicht zerreißen in zwei einander ausschließende Acte an zwei absolut getrennten Menschenklassen nach der Weise des jüdischen Particularismus, den der Apostel bestreitet. Also nicht nur bei einem Theil der Menschen, sondern bei der Menschheit im Allgemeinen wirkt Gott gegenüber ihrem vorliegenden sündigen Zustand zunächst mit der Richtung auf die Darlegung seiner richterlichen Macht; diese aber modificirt sich bei Gott theils unmittelbar, indem er dabei wirkt nach dem Gesetz großer Langmuth, theils mittelbar, indem er zur Ausführung seiner weiteren Intention wirkt mit der Richtung auf eine die Verklärung der Menschen anbahnende Gnadenoffenbarung. Es kann sein und wird sein, daß es dem ungeachtet bei einem Theil der Menschen nicht zur Seligkeit, zur δόξα kommt, sondern zur ἀπώλεια. Dies geschieht aber nicht, weil Gott nicht will und sein ἔλεος vorenthält gegen 11, 32; 5, 18; 3, 21 f. u. s. w., vielmehr weil die Menschen, theils schon so lange sie Zornesgefäße sind, die dabei waltende Geduld Gottes auf Muthwillen ziehen (2, 4 f.), theils nachdem sie Erbarmungsgefäße geworden d. h. die Gnaden-

mittel empfangen hatten, diese nicht bewahrt und benutzt haben 11, 20—22. — σκεύη ὀργῆς) hat man genommen als „geschaffen zum Zorn“, und doch steht nicht σκεύη εἰς ὀργήν wie V. 21 σκεῦος εἰς ἀτιμίαν, und wenn schon σκ. ὀργῆς heißen soll: zum Zorn geschaffen, wie überflüssig ist dann das beigefügte κατηρτισμ. εἰς ἀπώλειαν, indem man es ebenfalls „zum Verderben von Gott zugerichtet“ faßt. Welcher Töpfer, der nicht wahnsinnig ist, schafft sich Töpfe, um daran seinen Zorn auszulassen?*) — σκεύη, Gefäße heißen hier die Menschen allerdings, sofern sie Gebilde aus Gottes Hand sind, anschließend an V. 21 und sofern sie Etwas von Gott in sich fassen und darstellen; so sind σκ. ὀργῆς wie σκ. ἐλέους einfach göttliche Geschöpfe, welche den göttlichen Zorn oder die göttliche Barmherzigkeit in und an sich tragen, an denen Zorn oder Barmherzigkeit haftet und sich darstellt. Wiefern dies der Fall ist, sagt der Ausdruck selbst nicht, sondern muß aus der sonstigen Lehre dessen, der den Ausdruck gebraucht, ergänzt werden. Der sittliche Grund für das Anhaften des göttlichen Zorns versteht sich aber für Juden und Christen von selbst, namentlich in diesem Brief, der 1, 18—20 an die Spitze stellt und dazu noch 3, 5 f. 4, 15; 5, 8 f. 12 ff. ausgesprochen hat. Ebenso die sittliche Bedingtheit der göttlichen Erbarmung oder Gnade durch den gläubigen Gehorsam versteht sich wieder von selbst nach dem ganzen 3. und 4. Capitel, woran sich eben unten V. 32 bis

*) Und solchen Wahnsinn bürdet man Paulus auf, noch dazu im Widerspruch mit seiner ganzen Lehre. Darf er nicht so viel Einsicht und Billigkeit vom natürlichen Menschenverstand erwarten, oder muß er solche Mißverständnisse und tolle Lehren durch eine ausdrückliche Erklärung an Ort und Stelle jedesmal ausschließen?!

Cap. 10, 21 anschließt. — κατηρτισμένα) zubereitet, fertig gemacht. Von wem? Wodurch? ist wieder nicht im Wort bestimmt, da eben bei den σκ. ὀργῆς nicht die active Wendung ἃ κατήρτισεν gebraucht ist, während doch kurz vorher V. 21 bei den σκ. εἰς ἀτιμίαν das active ποιεῖν steht, ebenso gleich bei den σκ. ἐλέους die active Wendung ἃ προητοίμασεν. Da mitten zwischen den activen Wendungen gerade hier diese passive steht, so ist doch offenbar, daß das entsprechende Activ absichtlich vermieden ist. Es soll also das κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν gerade nicht als eine unmittelbare Wirkung Gottes dargestellt werden, wie das προητοίμασεν εἰς δόξαν, und abermals gilt die Frage: Welcher Töpfer bei Vernunft macht sich selber Gefäße fertig εἰς ἀπώλειαν, um eben in ihrer Vernichtung seine Macht zeigen zu können, und wo im ganzen Paulus und in der ganzen Bibel steht so etwas von Gott? Aber allerdings liegt in καταρτίζειν auch nicht die reine Selbstthat des Menschen, sondern es erklärt sich der Ausdruck wieder aus der vorangegangenen Entwicklung des Briefs. Die Disposition zum Verderben (κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν) bildet sich hienach aus Zweierlei hervor, einerseits aus der eigenen sündigen Gesinnung und Thätigkeit des Menschen (2, 8 f. 12), andrerseits ist diese persönliche Sündigkeit nicht etwas rein Spontanes, sondern abhängig bereits von einer empfangenen, aber nicht anerschaffenen sündigen Naturdisposition und von der historischen Sündenentwicklung. 5, 12; 7, 14 ff. Die endliche Folge aber, die ἀπώλεια ist etwas von Gott rechtlich Geordnetes, κατάκριμα. Cap. 5. In dieser Auffassung wurzelt sein Ausdruck σκ. ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν. Es ist die

Disposition zur Verdammniß, deren wirklicher Eintritt jedoch gegenüber dem Eingreifen des göttlichen ἔλεος noch dahinsteht. Daß ein solcher passiv ausgedrückter Zustand bei einem menschlichen σκεῦος eine eigene Mitwirkung als Grundbedingung einschließen kann, zeigt deutlich 2 Tim. 2, 21. Dort ist σκ. εἰς τιμήν, εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένον ausdrücklich abhängig gemacht von der Bedingung der Selbstreinigung: ἐάν τις ἐκκαθάρῃ ἑαυτόν. Vgl. 2 Tim. 3, 17 ἐξηρτισμένος, abhängig von echter Schriftbenützung.*) Unter der Gnade nun V. 23, mit dem Eintritt des Evangeliums tritt der göttliche Wille hervor in einer schaffenden Activität als ein ἑτοιμάζειν (Eph. 2, 10), das die Vorbereitung (προ) für die Mittheilung der göttlichen Lebensherrlichkeit an die Menschen zum Zweck hat. Röm. 3, 23; 5, 2—5. 8, 30.

V. 24—29. Uebersetzung: „(24) Als Solche berief er uns auch, nicht aus den Juden allein, sondern auch aus den Heiden, (25) wie er auch bei Hoseas sagt: „„berufen werde ich, das nicht mein Volk ist, als mein Volk, die nicht Geliebte als Geliebte. (26) Und geschehen wird es an dem Orte, da das Wort galt: ihr seid nicht mein Volk, dort wird man von Söhnen des lebendigen Gottes hören."" (27) Ueber Israel aber ruft Jesajas: „„gesetzt der Israelsöhne Zahl gleiche dem Sand am Meere — ein Ueberbleibsel mag gerettet werden! (28) denn der den Spruch vollzieht, bestimmt ihn auch mit Gerechtigkeit; ja, den scharf bestimmten Schluß

*) Demungeachtet decretirt Meyer, es müßte übersetzt werden: „welchem Verderben zu verfallen sie wie ein Gefäß vom Töpfer hergestellt und zugerichtet sind," und alles Clausuliren dagegen sei wort- und contextwidrig!

wird der Herr auf Erden vollführen.'''' (29) Wie denn weiter Jesajas im Vorhergehenden bemerkte: „„„Hätte der Herr, der Allherrscher, einen Stamm uns nicht erhalten; Sodoms Schicksal wär' uns geworden, Gomorrha wären wir gleich gestellt!''''

V. 24—29 giebt den historischen Beleg, daß das V. 22 f. Angedeutete wirklich Gottes Wille sei, nämlich bei aller seiner gerichtlichen Machtoffenbarung die Gefäße des Zorns zu Gefäßen der Gnade zu machen. Das dies belegende historische Factum ist, daß die Berufung ein Volk sich erwählt hat nicht nur aus den Juden, sondern auch aus den Heiden, also eben auf dem großen historischen Zornesgebiet. 1, 18 ff.

V. 24. *οὓς* ist constructio ad sensum für *ἅ*, nämlich *τούτους μὲν καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς* d. h. als solche Menschen, wie sie V. 27 f. prädicirt sind, als fürs Verderben qualificirte Zornesgefäße. Es bleibt nicht bei der negativen Seite, daß aus den Juden nur eine Auswahl dazu komme; es tritt auch die positive Seite, die Auswahl aus den Heiden hinzu. Die eine Seite, daß nun die Gnade nicht nur auf Juden, sondern zugleich auf Heiden sich ausdehnt, soll:

V. 25 f. als Erfüllung prophetischer Bestimmung aus Hos. 2, 25; 1, 10 belegen, die andere Seite, die Einschränkung unter den Juden, daß es nur eine Auswahl giebt, autorisirt V. 27 und 29 mit den Stellen aus Jes. 10, 22 und 1, 9.*) Zugleich belegen namentlich die ersten Stellen,

*) „Auf einer organischen Cohärenz ruht Alles, vermöge welcher der alte Bund zu dem neuen sich verhält wie das vorbildende Keimen zu der vollendenden Entwicklung. In diesem Zusammenhang dürfen wir die Citationen nicht bloß betrachten als geschichtliche Analoga, denen eine innere Beziehung nur durch den in sie gelegten Sinn des reflectirenden Schriftstellers zukommt und deren Schlagkraft in der vollzogenen

die des Hosea wieder (für die Mißverständnisse von σκεῦος wichtig), daß gerade die Nicht-Geliebten, die nicht Erwählten, die bis dahin Gehaßten, also die σκεύη ὀργῆς in σκεύη ἐλέους übergehen können, daß also zwischen Beiden keine Ausschließlichkeit stattfindet. Bei Hosea (dessen Stellen von den neueren Erklärern ausschließlich auf die Juden, nämlich die 10 Stämme bezogen werden, die Gott wieder zu Gnaden annehmen werde) handelt es sich nicht darum, ob die Stellen auf die eigentlichen Heidenländer sich beziehen, sondern ob sie sich auf das beziehen, was dem Begriff Heiden we-

---

Parallele aufgeht, sondern als in sich selbst lebendige Momente des in organischer Entwicklung durch die Bundesschriften sich ziehenden providentiellen Unterrichts und theokratischen Geschichts-Planes, so daß sie die plastischen Keime der Vollendungszeit in sich tragen, welche in geregelter Stufenmäßigkeit aus den verschiedenen Durchgangsperioden sich entwickeln. Damit wird den citirten Stellen ihre historische Basis und ihre nächste Zeitbedeutung nicht entzogen, sondern diese werden nur aufgenommen in den theokratischen Gesammt-Charakter des Schrift-Ganzen und in die Gliederung der göttlichen Oekonomie, wonach ihre genetische Gegebenheit in der pneumatischen Betrachtung sich erweitert bis zu der mit der messianischen Reifungs-Periode gewonnenen Fülle der Entfaltung. Hiebei sei es erlaubt, auf meine Bemerkungen über messianische Weissagung und pneumatische Schriftauslegung zu verweisen, Tüb. Zeitschrift für Theologie 1831, abgedruckt in Einleitung in das System der christlichen Lehre. 2. Aufl. S. 282 ff. — Daß eine gewisse theologische Richtung diesen lebendigen, in genetischer Einheit fortschreitenden Zusammenhang der heiligen Geschichte und Lehre nimmer erkennen will, rechne sie wenigstens nicht als wissenschaftlichen Vorzug sich an. Läge unsere Natur- und Geschichts-Betrachtung im Ganzen nicht gebannt in einer zerbröckelten Polymathie theils vermöge unserer Beschränktheit überhaupt, theils vermöge der gewöhnlich an der flachen Außenseite hinstreifenden Reflexion; auch in den Entwicklungs-Prozessen des physisch und allgemein-historisch Gewordenen würde die Wissenschaft die Idee einer Vorbildung und Vorbedeutung aus dem Organismus einer höheren Gesetzgebung heraus zur nüchternen und zusammenhängenden Anschauung sich gebracht haben." „Versuch" S. 105 f.

sentlich ist. Wenn sie darunter nun auch die Juden subsumirten, so ist der jüdische Particularismus gegenüber den Heiden am stärksten entwurzelt. „Nicht mein Volk, nicht Geliebte" drückt jedenfalls die nichttheokratische Stellung aus, das Heidnische seinem Begriff nach, die sich selbst überlassene Zornesstellung der Heiden. Läßt es nun der Prophet ex hypothesi mit Israel so weit kommen, daß es als heidnisch bezeichnet wird,*) so ist ja eben damit sein ausschließlicher Anspruch auf die Gnade Gottes aufgehoben, und gegen den kämpft der Apostel; andererseits schließt das Heidnische noch nicht absolut von der Gnade aus, und dafür kämpft der Apostel. Israel steht dann in Einer Reihe mit den Heiden, und eine Gnadenberufung, wie sie mit Christus kommt, hat zwar wohl noch Juden vor sich, aber kein besonderes Gottesvolk mehr, keine Geliebte mehr, sondern Juden und Heiden bilden nur Ein ungöttliches, ungeliebtes Völkergebiet, auf dem die neue Gnadenberufung frei verfährt ohne äußerlichen Volksunterschied. Allein die in meinem „Versuch" angeführten Gründe gelten mir auch jetzt noch für die Auffassung des Apostels, daß der Prophet keineswegs ausschließlich die Juden im Auge hat, sondern mit den Heiden sie zusammenschließt,**) und eben das *οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν* will der Apostel dadurch belegen.

---

*) Vgl. Röm. 2, 25: *ἀκροβυστία*.

**) „Versuch" S. 107 ff. zeigt, daß Hosea Cap. 2 (vgl. namentlich V. 21 f. und V. 23) die Wiederannahme Israels sich an einen allgemeinen theokratischen Verband anschließt, der Himmel und Erde umfaßt und an keine Lokal-Nationalität mehr gebunden ist. Auch 1 Petri 2, 10 werden dieselben Ausdrücke *οὐ λαός, οὐκ ἠλεημένοι* auf die Heiden angewendet.

V. 27. Die Stellen aus Jesaias restringiren die Gnade unter dem israelitischen Volk auf eine ἐκλογή, während die aus Hosea die ἐκλογή auf die Heiden ausdehnten. — κράζει) stellt die Oeffentlichkeit und den eindringlichen Ernst der Ankündigung hervor und ὑπέρ giebt den dem Ausspruch unterliegenden Gegenstand an. — ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης) dieses Bild numerischer Unermeßlichkeit findet sich schon in der dem Stammvater ertheilten Verheißung (Genes. 22, 17) und war mit dem aus der israelitischen Glanzperiode (2 Sam. 7, 11. 1 Kön. 4, 20) sich fortpflanzenden Nationalgefühl geheiligte Tradition geworden. Ohne Zweifel wurden die bezüglichen Stellen der Propheten, die das Bild von der messianischen Vollendungszeit gebrauchen (Hos. 1, 10. vgl. Jerem. 33, 22),*) ebenso äußerlich verstanden. Jesaias widerspricht nun diesem nationalen Dünkel mit seiner hier citirten Aeußerung, wodurch dieselbe der Anwendung des Apostels um so kräftiger entspricht. — κατάλειμμα) = שְׁאָר. Die Idee von der Errettung eines bloßen Restes erhielt Ausdruck schon in den einzelnen Rettungen der prophetischen Zeit (2 Kön. 19, 4. 31 und

---

*) „Gerade die genetische Entfaltung dieses Bildes belegt es, wie in den Prophetieen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in einander sich verschlingen und sich durchdringen, und wie die prophetischen Aussprüche unter einander selbst gegenseitig Weitung und Füllung sich geben. Als Verheißung in die ersten Anfänge der israelitischen Geschichte ihre Wurzel hinabsenkend treibt sie in der prophetischen Ausbildung ihren Kern in die messianische Zukunft hinein, während ihre relativ geschichtliche Leibesbildung in der Davidisch-Salomonischen Periode ihre Blüthe ersteigt, dann aber wieder ihrer Auflösung sich zuneigt in tief eingreifender Krise, eben um der prophetischen Entwicklung ihrer Idee immer mehr Hellung und Raum zu geben." Versuch.

Jes. 11, 11) und am bestimmtesten durch die Wiederkehr aus dem Exil; sie schließt sich aber ab nach dem einstimmigen Zeugniß der Propheten in dem erwählten Gnadenrest (*λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος* Röm. 11, 5), der aus dem messianischen Sichtungsprozeß hervorgeht. Vgl. Jes. 4, 3. Mich. 5, 6 f. Zeph. 3, 12 f. Sach. 13, 9. Amos 9, 8—12. Uebrigens hat der hebräische Text nicht unmittelbar die Rettung des Ueberrestes ausgedrückt, wie die LXX und nach ihr der Apostel (*σωθήσεται*), sondern die Rückkehr zu Jehovah (יָשׁוּב vgl. V. 21), die aber eben die Gnade involvirt. „Die alttestamentliche Theologie, wurzelnd im Begriffe des absolut Lebendigen, prägt den Gottesbegriff von diesem Mittelpunkt heraus durch alle ihre Bezeichnungen des menschlichen Verhältnisses zu Gott mit energischer Innigkeit aus, so wie hinwiederum die heilige Geschichts-Entwicklung in allen ihren Wechseln und Gegensätzen jene Idee des einzig Lebendigen in ihren anthropologischen Beziehungen positiv und negativ thatkräftig darlegte. Die Symbole seiner Nähe und Verbindung sind Symbole des Heils und Lebens; in der Gemeinschaft seines Namens, im Offenbaren seines Angesichts ist die Quelle der ganzen testamentlichen Segensfülle (4 Mos. 6, 24—27) und an die Wiederbringung zu ihm, dem *θεὸς τῶν δυνάμεων*, knüpft das heilsbegierige Flehen alle Rettung Ps. 80, 4; 8, 20: *ὁ θεὸς ἐπιστρέψον ἡμᾶς — καὶ σωθησόμεθα.* Indem also der griechische Text dem ישׁוב sein *σωθήσεσθαι* substituirt, faßt er die Handlung der Bekehrung zu Gott in der wesentlichen Einheit ihres theokratischen Effects, und dieser Rettungs-Effect erhält seine besondere Füllung von der übrigen historischen Beziehung,

nimmt also in der prophetischen Perspective namentlich die messianische Rettung in sich auf." (s. Versuch.)

V. 28. Eine bedeutendere Abweichung vom hebräischen Text findet in diesem Vers statt, welcher die alexandrinische Version mit unbedeutender Abänderung wiedergiebt. כָּלָה, חָרַץ, כִּלָּיוֹן sind mehrdeutig. Indessen berühren uns die möglichen Auffassungen des Grundtextes hier nicht, da uns eine gegebene vorliegt. Logisches Subject zu den Participien ist κύριος, grammatisch läßt sich das erste Particip als Subject nehmen, das zweite als Prädicat, ausgelassen ist zwischen Beiden, wie häufig, die Copula ἐστίν, und die Fassung ist: conficiens decretum — idem et decidens justissime. Jedenfalls vertreten die Participien nach einem im N. Testament sehr häufigen Gebrauch (vgl. Act. 24, 5. 2 Petr. 1, 17) die Stelle der Temp. finit. unter Anschließung an ein solches im Vorhergehenden oder Nachfolgenden, wie hier ποιήσει. — λόγον συντελῶν) zerlegt das Substantiv כִּלָּיוֹן in zwei Hauptbestandtheile: Beschluß und Vollziehung, beide Bedeutungen finden sich im Stamm כָּלָה. Im zweiten Glied fassen die LXX כָּלָה als Neutrum Particip., geben es daher substantivisch durch λόγος und verbinden damit den näheren Zusatz וְנֶחֱרָצָה adjectivisch durch συντετμημένος. חָרַץ weist in allen Stellen auf eine scharfe Bestimmung und Abgrenzung der Sache, um die es sich handelt, namentlich in Beziehung auf Ausdehnung und Wirkung derselben: abschneiden. Das Object, das dem חָרַץ unterliegt, sind in den prophetischen Stellen die Strafgerichte und sie werden dadurch zu sichtenden Durchgangsperioden. In unserem Zusammenhang dürfen wir das σωθήσεται V. 27 nicht außer

Acht lassen, das sich in die harte Läuterungsperiode Israels einflicht, freilich nur so, daß es einen Rest aus der ganzen Zahl umfaßt. Das ist eben der λόγος συντετμημένος, der scharf abgegrenzte Gottesschluß. Jehovah, der Strafe und Rettung zur Vollziehung bringt, ist auch der συντέμνων, d. h. der Beides, wie es einander bedingt und beschränkt, in feste Linien bringt, nach Zeit und Ausdehnung. Dieses συντέμνειν Jehovahs erfolgt ἐν δικαιοσύνῃ; diese ist nicht etwa bloß Strafgerechtigkeit, sondern die rechte distribuens aequitas.*)

V. 29. Die Idee von der Rettung eines bloßen Restes

*) „In Beziehung auf Gedanken-Ausdruck müssen wir nach allem Bisherigen der griechischen Uebersetzung das Recht widerfahren lassen, daß sie der Intensität sowohl der einzelnen Worte als des ganzen prophetischen Zusammenhangs weit mehr Genüge leistet, denn die neueren, nur eine Seite der Verbal- und Real-Beziehungen hervorhebenden Uebersetzungen. Diese schränken jene prägnanten Ausdrücke, welche das Gottes-Urtheil mit seinem Straf- und Rettungs-Gehalt in wechselseitiger Bestimmung und Durchführung herausstellen, einzig ein auf die zerstörend und strafend fortwirkende Seite desselben, während die Uebersetzung der LXX viel inniger und voller in dem ganzen Complexe des prophetischen Stücks wurzelt und dem Charakter prophetischer Darstellung getreuer bleibt. Kleidet die Mantik ihre Orakel in täuschende Vieldeutigkeit, so eignet den Orakeln der Prophetie eine ernst ergiebige Gediegenheit in Idee und Beziehung, und in der plastischen Fassung dieses Charakters bis auf den einzelnen Ausdruck steht uns das Alterthum schon durch die Natur seiner Sprachen weit voran. Wenn die Sprachdarstellungen unserer Zeit an Mannigfaltigkeit und Wechsel des Ausdrucks, Freiheit der Satzverknüpfung und Präcision der Idee Manches voraus haben vor denen des Alterthums, so stehen sie doch nur zu fühlbar oft zurück am Seelenvollen in Wort und Verbindung und an vollseitiger Ideen-Erschöpfung. Eben der reiche Ausdrucksstoff, zu welchem meist nur der äußerlich reflectirende Verstand den Schlüssel führt — er verführt bei oberflächlichem Hinstreifen des Auges über die silva vocabulorum zu einer gewissen Mischungs-Synonymik und Begriffs-Abstraction, bei der die feinsten und sprechendsten Nüancen der Sprache und des Gegenstandes in einem allgemeinen quid

verstärkt der Apostel hier durch einen andern Ausspruch desselben Propheten. Jes. 1, 9. Es wird die Vernichtung von Israel nur durch Gnade abgewendet, und eben nur dadurch, daß Gott noch einen lebendigen Stamm erhält für eine neue Lebensbildung. Nicht von einem Reste überhaupt ist die Rede, sondern von einem *σπέρμα*, ein Rest, in dem der Keim zu einer neuen Lebensentwicklung liegt. שָׂרִיד ist von der LXX schon mit *σπέρμα* wiedergegeben, insofern „aus der Schlacht Entronnene“ ein sich selbst regenerierender Stamm sind. Paulus setzt so die uralte Idee vom *σπέρμα* in ihr richtiges Licht und öffnet das Verständniß für ihre kosmopolitische Bedeutung. — *προείρηκεν*) kann ebensowohl das Vorher der Zeit = praedicere wie 2 Petri 3, 2, als das des Orts = supra dicere bezeichnen.

Woran liegt es nun aber, daß dem allgemeinen Gnaenwillen Gottes gemäß die Heiden in das rechte Verhältniß zu Gott eingetreten sind, dagegen das Volk Israel nicht, von dem es eben schon prophetisch angedeutet ist, wie dies V. 27—29 aufführte, daß nur ein kleiner Theil an der Rettung Antheil nehmen werde? Dies setzt V. 30—33 auseinander.

---

pro quo untertauchen, und die lebensreiche, in kräftigen Zügen ihre Seelentiefe andeutende Individualität der Gedanken nur nach ihren äußersten gröberen Linien silhouettirt wird. „Der logische Satz,“ bemerkt ein scharfblickender Denker (Engel, über Handlung, Gespräch und Erzählung) „oder der bloße allgemeine Sinn, aus den Worten herausgezogen, ist immer das Wenigste; die ganze Bildung des Ausdrucks, die uns genau die bestimmte Fassung der Seele bei dem Gedanken zu erkennen giebt, ist Alles; diese Bildung enthält zuweilen eine solche Menge von Neben-Ideen, daß man sie einzeln mit aller Mühe nicht anzugeben und aus einander zu setzen weiß.“ Sucht und findet man so Vieles in genialen Menschenwerken — warum Alles so dürr abgezogen und skelettirt im Werke des Original-Genie's.“ Versuch S. 125 f.

V. 30—33. Uebersetzung: „(30) Was behaupten wir denn also? Daß Heiden, ohne das heilige Verhältniß zu Gott besonders sich angelegen sein zu lassen, dies heilige Verhältniß erfaßten, sofern es nämlich aus Glauben sich ableitet; (31) Israel aber, welches das Gesetz jenes heiligen Verhältnisses so eifrig sich ließ angelegen sein, in dieses Gesetz nicht eindrang! (32) Warum dies? Weil nicht Glaube bei ihm die Grundlage war, sondern Gesetzesleistungen es sein sollten. Sie stießen nämlich an den Stein des Anstoßes, (33) der Schriftstelle gemäß: „wohlan, in Zion leg ich einen Stein, an dem man anstoßen, einen Fels, an dem man anlaufen wird; wer aber glaubend je auf ihn sich stützt, wird nicht zu Schanden werden.““

V. 30 f. — *τί οὖν ἐροῦμεν*) resumirt das voraus Gegebene vom Standpunkt des Ganzen, wie 8, 31. Manche wollen die Worte mit *ὅτι* zu einem Fragesatz verbinden. Allein der Apostel wiederholt in dem Satz mit *ὅτι* nicht bloß schon Gesagtes, er hebt ein neues Moment hervor, nämlich die moralische Verschiedenheit zwischen Juden und Heiden im Verhältniß zur göttlichen Offenbarung und die damit verbundene Verschiedenheit ihrer ganzen religiösen Stellung. Auch wäre dann keine Antwort auf die Frage vorhanden, denn V. 32 berührt ja die Heiden (V. 30) gar nicht. — *ἔθνη*) Heiden, nicht die Heiden als Gesammtheit. — *δικαιοσύνην*) Man muß sich hüten, schon von vornherein dieselbe in ihrer christlichen Bestimmtheit zu fassen, da sich noch der heidnische und jüdische Gegensatz um ihre Pole bewegt. *δικαιοσύνη* ist das geordnete Verhältniß des Menschen zu Gott, wie es einerseits Gegenstand der ethischen Bestrebungen ist, andrerseits regulirt wird durch besondere göttliche Bestimmung, sei es nun in positiv gesetzlicher Ausprägung, oder bloß im

Gewissensgesetz. 2, 14. — *νόμος τῆς δικαιοσύνης*) ist so die ganze sittliche Ordnung des menschlichen Verhaltens, wie dieselbe in der israelitischen Theokratie dargelegt war theils als Lehre (*δόγμα*), theils als Cultus, theils als politisches Institut.*) Nur von dieser imperativen Regelung der Lebensverhältnisse als dem *νόμος τ. δικ.* redet der Apostel, nicht von einem constituirenden Princip der *δικαοσύνη*, wie Cap. 8, der Geist und sein Gesetz; daher das *φθάνειν εἰς νόμον δικαιοσύνης* ein Durchdrängen bis zum Aufgenommensein in den Gegenstand, dem Befinden in ihm bezeichnet. Dahin brachte es Israel eben nicht, daß es in die göttliche Normirung des menschlichen Wohlverhältnisses eingetreten wäre, um als demselben entsprechend, Genüge leistend gelten zu können. Dagegen an dem *διώκειν* fehlte es ihm nicht. *διώκειν* hat sein Object als Ziel vor sich, als etwas Fernes. Die Richtung darauf kann zunächst eine innere sein, daß der geistige Trieb seine Richtung auf etwas nimmt. Nach dieser innerlichen Seite möchte *διώκειν*

*) „In dieser Fassung enthält der *νόμος* nicht nur die rein moralische Lebensregel, welche mit aller Schärfe des Gegensatzes die bestehende Verkehrung der göttlichen Ordnung sollte zum Bewußtsein bringen, gegen ihre abolirende Macht das Gottesbewußtsein in Obhut nehmen, und indem sie den Eigenwillen einer äußeren Zucht und Ordnung unterwarf, Grund und Boden erhalten für zukünftige erlösende Anfassungen vom Göttlichen (Röm. 4, 15; 5, 13. Gal. 3, 23); er vermittelte auch bis auf einen gewissen Grad die Dauer der Gemeinschaft mit dem Heiligen unter dem verdammenden Schuldgefühl, um offen zu erhalten für den Heilsbeschluß (Ebr. 9), so wie hinwiederum nicht nur für die zeitliche Bestimmung des *νόμος* eine dieselbe in sich aufnehmende Gemeinschaft mit ihren eigenthümlichen, über der weltlichen und natürlichen Gemeinschaft hinaus liegenden Ideen sollte gebildet werden, sondern auch die Unterlage hervortreten für ein substantielles Reich der *δικαιοσύνη*, Ebr. 12, 18—28." Versuch S. 135 f. Vgl. d. Herausg. „Das göttl. Reich" rc.

namentlich V. 30 von den Heiden zu fassen sein, daß es nämlich bei den Heiden auch nicht einmal zu dieser geistigen Richtung auf das rechte Verhältniß zu Gott kam. Beim jüdischen Volksverband tritt dagegen das ethische Streben vorzugsweise in der praktischen Aeußerlichkeit hervor, in werkthätiger Bemühung um die *δικαιοσύνη*. Das *διώκειν* ist also da die Verfolgung des Zieles im Handeln, nicht bloß in der geistigen Richtung. Eben nun mit dem, was das Handeln dem Gesetz abgewann, wollte Israel das Gesetz selber erschöpft haben (*εἰς νόμον δικ. φθάνειν*), mit den einzelnen Gesetzeswerken hielt es sich für einen Thäter des Gesetzes.*) Darauf weist V. 32 als auf den ganzen Grund seines Mißverhältnisses zu Gott hin.

V. 32. *Ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως κ. τ. λ.*) Man kann *διώκειν* oder *φθάνειν* ergänzen. Jedenfalls ist der Sinn der, daß sie die *δικαιοσύνη* oder überhaupt ihre genügende

*) „Zur Wesens-Erfassung des *νόμος* als eines in allen seinen Momenten und Beziehungen nur vorbereitenden Durchgangs- und Uebergangspunktes, innerhalb dessen mehr nicht als die andeutenden und präformirenden Keime des Substantiellen liegen — dazu brachte es das Judenthum bei aller seiner regen Bemühung um den *νόμος*, bei seiner Peripherie-Bewegung, nicht; vgl. 2 Kor. 3, 13—16. Das Normale ergreifend als das Reale, die Regel des Werdens fixirend als die gewordene Regel, sprach sich das Judenvolk in seiner gesetzlichen Verfassung bereits die Frucht der *δικαιοσύνη* zu, zu deren Entwicklung und Reifung dieselbe erst sollte hinüberleiten. In spitzfindiger Fixirung des Buchstabens die äußere Erscheinungsform entgeistend und zur starren Hieroglyphe machend, schloß ihm die ganze Wesenheit der *δικαιοσύνη* sich ab in einem moralischen Dogmatismus und einer gottesdienstlichen wie politischen Singularität, und eben so mit den vereinzelten Reflexen des Gesetzes in der Aeußerlichkeit des selbstthätigen Lebens, den einzelnen Gesetzes-Werken, vollendete sich ihm die That des Gesetzes, seine wesentliche Realisirung in der Continuität des Lebens. „Versuch" S. 137 f.

Stellung zum Gesetz der *δικαιοσύνη* ableiteten aus ihren Gesetzeswerken, denn *ἐκ* hebt die Causalität hervor, und das *ὡς* vor *ἐξ ἔργων* markirt diese Auffassung als ihre subjective. Sie wollten ihre subjectiven Leistungen zum ursächlichen Princip machen für ihr gerechtes Verhältniß zu Gott, wollten damit ihre Aufgabe als gelöst ansehen. Dies ist eine Abstoßung des Fundaments, auf welchem die alt- und neutestamentliche Erwählung ruht, des *ἔλεος θεοῦ*, des Gnaden-Fundamentes. Vgl. 11, 6; 4, 2 ff.*) Diesem entspricht allein die *πίστις*, die Unterwerfung unter die göttliche Offenbarung als Gnade und Hingabe an ihren göttlichen Ruf und ist daher causativ (*ἐκ*) für die *δικαιοσύνη*, das Wohlverhältniß zu Gott. Der Glaube im Gegensatz zum Vertrauen auf das creatürliche Eigenwirken begründet so schon die echt theokratische Stellung. Vgl. V. 33.“ Auf Seiten der heidnischen Volksgemeinschaft, aufgefaßt in ihrem Total-Charakter, wie derselbe namentlich im Bereiche der christlichen Thätigkeit des Apostels Paulus sich darlegte, — war das Grundbewußtsein der heiligen Ordnung, wie es im *νόμος* des inwendigen Menschen liegt, nicht einmal zur reinen geistigen Entwicklung gekommen, und mehr und mehr verwischt

*) Im Zusammenhang mit der vom Apostel vorangestellten Induction muß dies um so mehr in das Auge springen; denn er hatte (V. 11) erwiesen, daß weder die Subjectivität überhaupt die primäre Causal-Bedingung in der menschlichen Stellung zur Oekonomie bilde, noch daß der Inhalt der Letzteren (V. 16) dem Gebiete der Spontaneität wesentlich angehöre, so wie auch (V. 22) daß die subjective Vollendung nur durch die göttliche Langmuth und besondere Gottesanstalten, durch die schaffende Gnade Gottes, innerlich bedingt sei, nicht aber durch das selbstschaffende Erwirken des Menschen, welches erst als secundäre Folge zu jenem erscheint.

durch die Sünde, war es unter den mannigfachen Anziehungspunkten des kosmischen Lebens als selbständiges Element der geistigen Intention und als wirksamer Factor aus der Continuität der Lebensaufgaben verschwunden: deseruit propere terras justissima virgo. Die Idee des Heiligen war im Fortschritt der Entwicklung untergegangen in den Aeußerlichkeiten des Mächtigen, Schönen, Politischen; Grundprinzip, um mit Nitzsch zu reden, war „träges Verharren im sinnlichen Selbstbewußtsein," eine von der Lust nach Schein-Freiheit herbeigeführte Stockung der religiösen Entwicklung — die Passivität (μὴ διώκειν). Und dennoch, obschon weder die pädagogische Gesetzesverfassung voranging, noch überhaupt die ethische Lebendigkeit sich ausgebildet hatte, — mit dem Christenthum trat hier Empfangnahme des vollendeten Wohlverhältnisses zu dem Heiligen ein (κατέλαβε τὴν δικ. V. 30).

Wie rechtfertigt dieses sich, namentlich in Rücksicht auf die wesentliche Beziehung der gesetzlichen Verfassung zu der Vollendung der δικαιοσύνη im Christenthum? Eben wiederum von dem wesentlichen Zusammenhang der alt- und neutestamentlichen Oekonomie, sofern sie eine organisch-lebendige ist, nicht eine bloß äußere Aufeinanderfolge und mechanische Verknüpfung. Nicht nur, daß die Vollendungsanstalt die dynamische Aufgabe des νόμος, gegensätzliche Belebung des Gottes- und Sünden-Bewußtseins und Brechung der eigenen Willkür, wesentlich in ihrer μετάνοια centralisirt; auch die darauf berechneten Gesetzes-Elemente, die substantielle Zusammensetzung des νόμος, bildet sie mit schaffender Kraft zur vollen Lebendigkeit aus in ihrer Sitten- Heils- und Reichslehre, nimmt sonach den νόμος in vollendeter Energie in sich auf. Vgl. 3, 31.

Wie nun jüdischerseits der schon vorher bestandene Gegensatz gegen das Wesen der gesetzlichen Verfassung zum entschiedensten Austrag kommen mußte gegenüber dem Christenthum; so dagegen mußte heidnischerseits, wo die willkürlichen Eigensatzungen, zerfallen in sich selbst und zersetzt, keine compacte Position mehr gestatteten gegen das pädagogische Element der neuen Anstalt, wo das Gefühl der ethischen Verlassenheit zum quälenden Stachel geworden und das Sündenbewußtsein nur auf eine wahre und gründliche Auslegung harrte, nachdem der ursprüngliche Gegensatz, zur schneidendsten Schärfe entwickelt, in seinen eigenen Widersprüchen sich verzehrte, — hier mußte das Christenthum neben durchgreifender Anziehungskraft die Pädagogie des entbehrten *νόμος* nicht nur um so energischer und vollständiger ersetzen, sondern concentrisch erfüllen mit der unzersplitterten Intensität des vollendeten Organs, nicht erst successiv in vereinzelten Stufen-Absätzen. Sonach war denn die Ermöglichung der *δικαιοσύνη* an nichts Weiteres geknüpft (vgl. Act. 15, 5 ff.), als daß die neue Offenbarung selbst auf- und angenommen ward in ihrer vollendeten Selbständigkeit und Reinheit. — *προσέκοψαν τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος*) Das Gesetz der *πίστις* bildet von den Anfängen der göttlichen Oekonomie bis zu ihrer Vollendung den kritischen Punkt, welcher das subjective Verhältniß gegenüber der göttlichen Offenbarung zur Entschiedenheit bringt; und das objective Substrat der *πίστις*, die göttliche Heils-Causalität zuvörderst in ihrer Polarisirung auf Christus (vgl. Act. 4, 11 f.) ist der *λίθος προσκόμματος* für die in Princip und Produkt des Eigenwirkens haftende Selbstigkeit.

V. 33. Auch dies führt der Apostel auf prophetisches Zeugniß zurück und hebt unter der allgemeinen Citations-Formel: καθὼς γέγραπται, zwei einander ergänzende Stellen Jes. 28, 16 und 8, 14 auf eine Art heraus, wobei er die einzelnen Hauptbegriffe und Glieder zur Concentrirung des Sinnes unter einen Ueberblick zusammenrückt, wie denn auch 1 Petri 2, 6 f. dieselben Stellen mit Beziehung einer dritten, Ps. 118, 22, in gleicher Interpretation verschlungen werden. Die Worte πᾶς und ἐπ' αὐτῷ vor und nach πιστεύων sind freie Zusätze des Apostels." (Versuch S. 141 ff.) Der prophetische Context verwirft das creatürliche Vertrauen und Eigenwirken, wie es nicht nur gegenüber den damaligen politischen Constellationen, sondern namentlich auch in den religiösen Lehr- und Lebens-Gestaltungen der Nation sich gleichsam naturalisirt hatte, und weist auf den theokratischen Mittelpunkt hin, die göttliche Gnadenoffenbarung, als das einzig unauflösliche und unerschütterliche Heils-Fundament in dem allgemeinen Zerfall. Dabei wird bei dem Propheten scharf darauf hingezeigt, daß gerade aus dem göttlichen Heilsschaffen, der schaffenden Gnade Gottes, im jüdischen Volksverband ein Scheidungsprozeß sich entwickeln werde, bei dem es bis zur Abstoßung des namhaftesten Theils von Israel komme. So dienten diese Stellen dem Apostel, um das damalige Verhältniß des Judenthums zum Heil in Christo mit den Worten darzustellen: προσέκοψαν τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος. Das Bild ist vom Tempel genommen, der den theokratischen Mittelpunkt bildete. An ihn und seine messianische Vollendung (daher „in Zion") knüpft sich die Gemeinschaft mit Gott und seiner Gnade. Daher ist entsprechend im N. Testament die Rede von einem

geistlebendigen Gottesbau (*οἰκοδομή, κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι* Eph. 2, 20 ff., *οἶκος πνευματικός, ἱεράτευμα ἅγιον* 1 Petri 2, 5) und einer Grundlage desselben, einem *θεμέλιον* und einem *λίθος ἀκρογωνιαῖος, κεφαλὴ γωνίας* (ibid.), welches eben Christus trotz der Verwerfung durch die Bauleute ist. Vgl. auch Act. 4, 11 f. Zum *λίθος προσκόμματος* aber und zur *πέτρα σκανδάλου* wird er dadurch, daß er dem selbstischen Bauen und Wandeln der Menge im Wege steht, ihre eigenmächtigen Baupläne durch ihn gehemmt und durchkreuzt sind. *πρόσκομμα* und *σκάνδαλον* (נֶגֶף und מִכְשׁוֹל Jes. 8, 14) vereinigen die Vorstellungen von Fehltritt und Fall, Aerger und Beschädigung. Das Gewebe von Sünde, Hader, Unglück, das die israelitische Geschichte in ihren verschiedenen Partieen durchzieht bis zur kritischen Verschlingung in der messianischen Zeit, faßt sich hier zusammen; — Alles in Folge der Zerfallenheit Israels mit seiner theokratischen Basis.

In demselben bildlichen Kreise wurzelt ursprünglich auch das *πιστεύειν* = הֶאֱמִין; es bezeichnet ein festes Stützen und Stehen auf Etwas und Ebr. 11, 1 wird ja der Glaube als *ὑπόστασις* erklärt. Also: Jeder, der auf diesem von Gott festgelegten Heilsfundament feststeht, *οὐ καταισχυνθήσεται*. Bei Jesaias (7, 9) wird der Gedanke durch ein Wortspiel ausgedrückt: — אִם לֹא תַאֲמִינוּ כִּי לֹא תֵאָמֵנוּ, vgl. 2 Chron. 20, 20. Negativ und positiv entspricht dem ethischen Festhalten die Festigkeit und Sicherung des Lebensverhältnisses. Vgl. Matth. 7, 24 ff. יָחִישׁ (Jes. 28, 16) ist das Gegentheil davon. Mit *καταισχυνθήσεται* folgt der Apostel den LXX; der Gedanke ist derselbe.

So hat der Apostel seinen Gott gegenüber den jüdischen Ansprüchen glänzend gerechtfertigt. Die neue Heilsoffenbarung steht gerade in wesentlichem, principiellem Zusammenhang mit der alten als der Rettungsfels da; unerschütterlich in dem Gewoge der Zeiten von Abraham herab steht der Fels, der Alle, die darauf Fuß fassen (πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ αὐτῷ), wegträgt über das Trümmerwerk der todten, vergänglichen Werke, an welche die Menschen sich anklammern.*)

Cap. X.

Indem nun der Apostel zu Anfang unsres 10. Cap. noch einmal, wie auch Cap. 11, sein herzliches Interesse für das Heil der Juden bezeugt, legt er dann ihre Schuld näher dar und dies dadurch, daß er den Begriff der Gott entsprechenden Gerechtigkeit näher bestimmt als etwas, das im Gesetz bereits

*) „Die principale Wahlverwandtschaft zwischen manchen divergirenden Richtungen unserer Zeit und dem autokratischen Geiste des moralisch eifernden Judenthums, die in den Ideen des Apostels hiefür liegende Belehrung und Warnung hervorzuheben, ist hier nicht der Ort: aber zu wünschen bleibt, dieselben möchten eben so scharf und wohlmeinend bis in die Grundfasern ihrer inneren und äußeren Entwicklung enttäuscht werden, als der Apostel ein Vorbild aufstellt. Solche apostolischen Vorbilder werden immer wirksamer auch die Wissenschaft beherrschen, je mehr die exegetische Behandlung und theologische Betrachtung aus der zerbröckelten Verworrenheit fragmentarischer Einzelnheiten zu dem lebendigen Zusammenhang des den Sieg des reinen Lichtes feiernden Schrift-Ganzen sich erhebt, und statt unter dem Tische des Lebens die einzelnen herabfallenden Brosamen fabrikmäßig zu verarbeiten, in innere Lebensgemeinschaft sich setzt mit der Fülle der reichgedeckten Tafel selbst. Der Schüler mögen immer mehrere werden, aber der Schulen immer wenigere, denn um Einen Meister zieht sich der heilige Kreis und des Einen Geist soll ihn durchleuchten." Versuch.

angedeutet und gefordert ist, in Christo realisirt und in der evangelischen Verkündigung dargeboten, dagegen eben mit dem Evangelium von den Juden verworfen sei, und das wieder geweissagtermaßen. — Dies der summarische Inhalt des ganzen Capitels.

V. 1.*) εὐδοκία) = רָצוֹן bezeichnet die wohlwollende Gemüthsstimmung und das derselben entsprechende Seelenverlangen, das auch bestimmter als Entschluß auftreten kann, vgl. 2 Kor. 5, 8. Phil. 1, 15. Mein Herz fühlt ein Wohlwollen für sie und verlangt nach ihrem Heil. Dies Gefühl und Verlangen bildet sich beim Apostel zur Bitte aus, zur δέησις. — εἰς σωτηρίαν) bezeichnet die Richtung der εὐδοκία und δέησις. Wenn nun nach der Ansicht des Apostels die Rettung derer, die anstoßen am Stein des Heils, gegen Gottes Willen wäre, wenn die Verdammniß ein decretum absolutum wäre, so würde der Apostel nicht für das Heil solcher Leute beten.

V. 2 giebt den Grund an, warum der Apostel sich für das Heil der Juden interessirt, giebt aber auch an, warum dies Interesse ein bloßer Herzenswunsch bleibe, warum er nur sagen kann: ἡ μὲν εὐδοκία: so sehr ich wünsche und bitte, so fehlt es eben an ihnen, an der ἐπίγνωσις. — ζῆλον Θεοῦ) Eifer um Gott (Genit. object.), wie Joh. 2, 17. Act. 22, 3. — ἐπίγνωσιν) ist nicht nur so viel als γνῶσις, sondern die anerkennende Erkenntniß, vgl. 1, 21. Der Apostel kommt bei den Juden im Wesentlichen auf dasselbe zurück, was er im 1. Cap. von den Heiden gesagt (1, 28),

*) Die Auslegung von V. 1 und 2 ist, da sie in den späteren Manuscripten fehlt, dem ältesten entnommen.

daß sie nämlich Gott nicht in Erkenntniß haben. Zwar dem *οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει* (1, 28) bei den Heiden steht bei den Juden ein *ζῆλος θεοῦ* gegenüber, allein der religiöse Eifer ist noch keine Bürgschaft, daß einer deßwegen der Wahrheit näher stehe oder ihrer Aufnahme zugänglicher sei. Wenn dieser Eifer mit Eigensinn und religiöser Eitelkeit gepaart ist, so werden gerade Menschen dieser Art am erbittertsten gegen die Wahrheit auftreten, während umgekehrt ein Mensch, der bisher gar kein religiöses Interesse hatte, zünden kann am klaren Licht der Wahrheit.*)

V. 3 giebt den Grund im Allgemeinen an, warum der anerkannt gerechte Eifer der Juden nicht zum Ziel kam. — *τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην*) ist weder eine bloß eingebildete Gerechtigkeit, noch verwirft es die persönliche Gerechtigkeit; zu einer solchen soll es in Christo von seiner Gnadengabe aus wirklich kommen 5, 17. 19. 6, 12 ff. 8, 4. Dagegen, wie *ἰδία ἐπίλυσις* (2 Petri 1, 20), eigene Auslegung, oder wie eigene Weisheit u. dgl. etwas ist, was der eigenen Kraft und dem eigenen Sinn angehört, was einer mag und wie er's vermag, so ist es mit der *ἰδία δικαιοσύνη*, während *θεοῦ δικαιοσύνη* im Menschen die Gerechtigkeit ist, die durch Gottes Kraft nach Gottes Sinn in der Person zu Stande kommt, daher auch *δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ* (Phil. 3, 9) und *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*. Gerade also in dem, was das jüdische Stichwort war, *δικαιοσύνη*, zeigt der Apostel die Wurzel des jüdischen Zerwürfnisses mit Gott: eine ihren eigenen Begriffen,

---

*) Dies bewahrt vor dem Richten nach dem Fleisch, verrufene Orte sind oft ein gutes Arbeitsfeld (falls sie nämlich noch nicht in die Heuchelei eingeweiht sind!).

Kräften und Wünschen entsprechende Gerechtigkeit suchten sie als vor Gott bestehend geltend zu machen (*στῆσαι*) und fügten sich so der göttlichen Bestimmung der Gerechtigkeit nicht (*οὐχ ὑπετάγησαν*). Letztere wird nun vom Apostel in ihrer Beziehung zum Gesetz selbst dargestellt V. 4—8.

V. 4. *τέλος*) bedeutet nicht das bloß aufhebende Ende, sondern genauer das vollendende, daß das Ziel erreicht wird und ist. Vgl. Luk. 22, 37. 1 Tim. 1, 5. Daß Christus das Gesetz nur aufhebe, negirt nicht nur er selbst schon Matth. 5, 17, sondern auch Paulus Röm. 3, 31. 6, 15—18. 8, 3 f. 13, 10—14. So beweist er auch hier V. 5 ff., wie das Gesetz einerseits nur der thätigen Erfüllung das Leben und die Gerechtigkeit zuspricht, wie aber auch andrerseits im Gesetz schon der Unglaube an die Möglichkeit der Erfüllung hingewiesen sei auf die Vermittelung im Offenbarungswort, wenn dieses nämlich ein geglaubtes sei: V. 6—8. Sofern nun nach V. 4 Christus eben dazu *τέλος νόμου* ist, daß er dem Glauben die Gerechtigkeit vermittelt, erscheint er als die Vollendung der im Gesetz geheischten Gerechtigkeit und eben damit auch als das Ende des Gesetzes, da dessen Forderung der Erfüllung der Gerechtigkeit und seine Andeutung, daß dies durch Glauben möglich sei, Beides miteinander durch Christus vollzogen ist und vermittelt wird, und nur so ist er *τέλος νόμου*.

V. 5. *Μωϋσῆς γάρ κ. τ. λ.*) vgl. Lev. 18. 5.

V. 6—8 hat keine Citationsformel, oder wie V. 5 *Μωϋσῆς γράφει τὴν δικαιοσύνην*, sondern *ἡ δικαιοσύνη λέγει*. Der Apostel benutzt frei Deut. 30, 11—14 zur Charakterisirung der Glaubens-Gerechtigkeit, hiefür liegt aber

immer insoweit ein Beweis in Moses Worten, als dieselben die Gerechtigkeit abhängig machen von Gottes Wort in Mund und Herz (V. 8) d. h. also vom Glauben. Vgl. V. 10. Die Zusätze des Apostels mit τοῦτ' ἔστιν fügen nur die geistige Deutung der Mosaischen Worte auf Christus als den vom Himmel Gekommenen und von den Todten Auferstandenen hinzu. Vgl. Joh. 5, 46: „Moses hat von mir geschrieben." Die Anwendung von Deut. 30, 11—14 in V. 6 f. geschieht aber nicht in einem dem ursprünglichen widersprechenden Sinn, sondern eben im geistigen Vollsinn, im Sinne des τέλος νόμου V. 4. Die Stelle im Deut. hat es nämlich gerade mit der thätigen Erfüllung des Gesetzes zu thun, dazu ermahnt dort Moses und weist zu diesem Zweck darauf hin, daß die Mittel hiezu nicht erst aus der Ferne herbeizuschaffen seien, τίς ἀναβήσεται — τίς καταβήσεται, vielmehr gegeben seien sie in Gottes Offenbarungswort, sofern dieses nämlich wie in den Mund so in das Herz aufgenommen sei, das heißt, wie nun Paulus wieder die Worte nach ihrem geistigen Kern deutet, Gegenstand des Glaubens geworden sei. Vgl. V. 10. Dieser in der alttestamentlichen Theokratie schon geltend gemachte Grundbegriff: thätige Erfüllung des Gesetzes, d. h. Gerechtigkeit, aber ermöglicht durch Verinnerlichung oder durch gläubige Annahme des geschenkten Offenbarungsworts, nicht durch bloße ἔργα νόμου, dies ist derselbe Begriff, der in Christus als dem τέλος νόμου (V. 4) realisirt ist, und berechtigt also den Apostel, die mosaischen Worte nach ihrem geistigen Sinn auf die Gerechtigkeit aus dem Glauben anzuwenden oder vielmehr diese mit jenen Worten reden zu lassen (ἡ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει).

Die Glaubensgerechtigkeit, wie sie im Gesetz selbst sich bezeugt (3, 21) und bezweckt ist, aber vermöge seiner Schwächung durchs Fleisch nicht sich realisirt (8, 3), hätte die Juden zu Christus gerade führen sollen, wenn sie nicht ihre eigene Gerechtigkeit untergeschoben hätten, d. h. eine solche, die sie nicht nur aus ihrer eigenen Kraft schöpfen wollten, sondern auch eben deshalb ihrem eigenen Sinne accommodirten. Moses selbst deutet noch in den angeführten Cap. auf eine Zukunft hin, wo Gott die Herzen Israels zurichten werde zu seiner Liebe, daß sie seine Gebote halten, und wo sein Volk sich bekehren werde. V. 6. 8. 10. Alles dies zusammengenommen, weisen die Worte *κατὰ πνεῦμα* auf Christus und den Glauben als *τέλος νόμου*. — Die Fragen: Wer wird hinaufsteigen, wer wird hinabsteigen? blieben im empirischen Judenthum eben dadurch ungelöst, daß das Offenbarungs-Werk nicht Glaubensgegenstand der Juden wurde, sondern nur äußerliches Werk ihr Object war. So drücken also die Fragen das fortdauernde Bedürfniß einer das Gesetz verwirklichenden neuen Offenbarung aus, die über Höhen und Tiefen sich erstreckt, *εἰς τὸν οὐρανόν, εἰς τὴν ἄβυσσον;* und der Apostel deutet sie mit Recht auf die Offenbarung, die das Erforderliche leistet, auf die Offenbarung in Christus. Er setzt daher diese Erklärung ausdrücklich hinzu, und zur genaueren Anwendung auf die entsprechenden Data, auf das Kommen Christi vom Himmel und auf seine Auferstehung, ändert er namentlich den mosaischen Ausdruck „Meer" in den Ausdruck „Abyssus" um, was übrigens nach alttestamentlichem Begriff einander entspricht. Amos 9, 2 f.

V. 9. Im selbständigen Bekenntniß zu Jesu als dem Herrn trat zur Zeit des Apostels der Mensch heraus aus dem alten heidnischen und jüdischen Wesen im Widerspruch mit der ganzen Zeitrichtung: daran hatte der Glaube sein thatsächliches Siegel. Es erfolgte mit solchem realen Aufgeben des alten Lebens-Verbandes der Uebertritt in die Gemeinschaft der Heils-Oekonomie, daher V. 10: *ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν.* Act. 2, 40 f. Im Glauben dagegen hat das Bekenntniß wie seinen Ursprung so seinen inneren Sitz und Wahrheits-Grund; im Glauben nämlich (V. 10) nimmt man das in dem auferweckten Christo (V. 9) Dargebotene d. h. die Gottes-Gerechtigkeit in sein Herz auf, *εἰς δικαιοσύνην*, zum persönlichen Gerechtwerden, wie *εἰς σωτηρίαν*, zum persönlichen Seligwerden. Diese Gottes-Gerechtigkeit wird und ist persönliches Eigenthum nach 8, 9 f. nur als Leben des Geistes, und dieses hat in der Auferstehung Christi seinen Grund, daher V. 9 dem rechtfertigenden Glauben als Object gerade die Auferstehung Christi in Gottes Kraft beigefügt ist (Vgl. das zu 4, 24 Bemerkte). Das Bekenntniß hingegen ist eben ein Bekenntniß zu Jesu als dem Herrn. Dadurch scheidet es vom alten jüdischen und heidnischen Wesen und führt dagegen in die Gemeinschaft der Heilsmittel, die im christlichen Lebenskreise liegen.

V. 11—21. Von V. 11 an beweist der Apostel noch weiter schriftmäßig die allgemeine Heilsbedeutung des Glaubens, sofort V. 14 f. die nothwendige Vermittlung des Glaubens durch Gottes Wort, ebendaher auch die hiefür nothwendige Unterwerfung unter Gottes Wort, so daß dann V. 16 bis

Ende der Mangel dieser Unterwerfung bei den Juden als erste und letzte Ursache ihres Verderbens erscheint.

V. 11. Das Citat aus Jes. 28, 16 kam schon 9, 33 vor. Vgl. oben.

V. 12. Man fragt, ob unter *κύριος* Gott oder Christus verstanden sei? — eine ungeschickte Fragstellung. In der prophetischen Stelle ist allerdings von Gott die Rede, allein Gott in seiner messianischen Offenbarung, und so ist es bei dem Apostel Christus, eben sofern Gott in ihm ist, wie das Folgende zeigt.

V. 13. Diese Worte sind aus Joel 3, 5 genommen und gehen dort deutlich auf die messianische Gottesoffenbarung; sie sind von Petrus Act. 2, 21 vgl. V. 16 citirt. Der alte canonische Ausspruch, der an die Anrufung Gottes in seiner messianischen Wirksamkeit — Anrufung des von ihm geweihten Messias — das Heil knüpft, wird vom Apostel nun durch Begriffszerlegung dahin ausgeführt, daß Glaube an das Wort der Gottgesandten, welche die messianische Gottesoffenbarung bringen, als nothwendige Voraussetzung erscheint. Eine prophetische Hindeutung auf die messianische Botschaft fügt V. 15 aus Jes. 52, 7 hinzu. — Wie nun V. 14 f. die Bedingungen des Glaubens bis zur Grundbedingung, zum Evangelium verfolgt, so stellt V. 16 dem Evangelium den Unglauben gegenüber. Daß dieser ebenfalls schon von den Propheten bezeugt sei, fügt Jes. 53, 1 hinzu. V. 17 hebt nun noch einmal den Hauptgedanken, die Abhängigkeit des Glaubens von der vernommenen Predigt, hervor und leitet dann zu der Untersuchung über, ob etwa der Unglaube im Mangel der Verkündigung seinen Grund habe. Dies

wird V. 18 widerlegt. Nachdem so die allgemeine Zugänglichkeit der evangelischen Verkündigung dargethan ist, geht der Apostel V. 19 direct auf Israel über. *Μὴ Ἰσραὴλ κ. τ. λ.* beantwortet der Apostel nicht direct, daß es aber die Verkündigung erkennen konnte, zeigen die Stellen V. 19 und 20 an, wonach sogar unverständige, von Gott bisher getrennte Menschen berufen worden sind; wie viel mehr war also diese Erkenntniß dem alten längst vorbereiteten Gottesvolk möglich! V. 21 giebt den Grund an, warum es das Evangelium nicht erkannte.

V. 17. Im Einzelnen ist noch zu bemerken: *ἀκοή* = שְׁמוּעָה ist nicht bloße Verkündigung, sondern vernommene Kunde, es vereinigt die beiden V. 14 auseinandergelegten Begriffe *ἀκούειν* und *κηρύσσειν*. Die Stelle V. 14—17 ist wichtig in Bezug auf die *ἰδία πίστις* unserer Zeit, die bemüht ist, sich loszuwinden vom ausdrücklichen Gotteswort, dem *ῥῆμα θεοῦ* nicht unterwürfig sein will, während hier der Glaube organisch verbunden ist mit dem Wort Gottes, wie es gegeben ist durch die gesandten Gottesboten. Vgl. Ebr. 4, 2.

V. 18 benutzt einen Ausdruck aus Ps. 19, 5, der dort von der Naturoffenbarung ausgesagt ist, um zu betonen, daß das neue Gotteswort, das wie jene für alle Welt bestimmt ist, bereits den Gang in alle Welt angetreten habe (*ἐξῆλθεν*, nicht schon durchlaufen). Vgl. Mark. 16, 20.

V. 19. *Πρῶτος Μωϋσῆς*) wohl nicht bloß in Bezug auf Jesaias als den späteren. Moses ist der erste Prophet der Zeit und dem Rang nach. Die angeführten Worte sind aus Deut. 32, 21. Dort ist nur im Allge-

meinen angedeutet, Gott werde Israel, weil es ihn, seinen Felsen, aus dem es gehauen sei, verlassen habe, sein Angesicht entziehen; und wie es ihn durch Verbindung mit anderen Göttern eifersüchtig gemacht, so werde er es eifersüchtig machen durch Verbindung mit einem anderen weit unter ihm stehenden Volke. — παραζηλώσω) ist vom Bilde der Ehe genommen.

V. 20. Bei Jesaia (65, 1) steht dem Ausdruck „Nichtsuchende" ausdrücklich parallel גוי. Wie viel eher stehe die Offenbarung offen für Israel!

V. 21. πρός) in Beziehung auf Israel, wie Ebr. 1, 7. Luk. 20, 19.

Cap. XI.

Der Inhalt ist: Der Glaube, welcher nach dem Bisherigen gegenüber von Gott und seiner Gnade Juden und Heiden in ein so entgegengesetztes Verhältniß bringt — löst auch einst den Gegensatz. Schon jetzt steht ein Theil Israels, ein Kern-Ansatz (λεῖμμα), bereits als Auswahl im Gnadengenuß, und wenn das übrige Volk in dem hartnäckigen Gegensatz seines Werkprincips gegen das Gnadenprincip der Verstockung verfallen ist, so bleibt doch bundesmäßig die Vollendung des Heils an das Volk geknüpft, wie schon historisch der Anfang des Heils an dasselbe geknüpft war V. 12 und V. 15; nach dem göttlichen Heilsplan wird später V. 25 auch bei den Israeliten als Volk das an den Glauben geknüpfte Heil Eingang finden; – dies mit der Wiederkunft des Erlösers V. 26, und nach vorangegangenen Gerichten V. 33.

Zunächst im Zusammenhang mit dem vorigen Capitel berücksichtigt der Apostel V. 1 den Gedanken: Gott hat doch nicht sein Eigenthumsvolk, das er προέγνω (V. 2), d. h. zuvorbedacht hat eben als sein Volk, indem er mit seinen theokratischen Einrichtungen zum Voraus auf Christum es bedacht hat (V. 29. 9, 4 f. Gal. 3, 17 f. 27) — Gott hat dies sein Volk, nach welchem er vorerst vergebens die Hände ausgestreckt (10, 21), doch nicht etwa schlechtweg verstoßen, von sich weggetrieben (ἀπωθεῖσθαι), also alle Verbindung mit ihm aufgegeben, so daß demnach die Heiden ausschließlich an seine Stelle getreten wären (V. 19)? — Die Ausführung ist nämlich für die Heidenchristen bestimmt (V. 13), um sie bei ihrem gegenwärtigen Vorzug vor Israel gegenüber der traurigen Erscheinung, welche Israel darbot, vor Stolz zu bewahren. V. 20. Also nicht um Israel zu trösten, geht der Apostel auf diese Auseinandersetzung ein (wie es z. B. auch Meyer annimmt), sondern um den heidenchristlichen Prätensionen zu begegnen, nachdem die jüdischen in Cap. 9 und 10 beseitigt sind. Hat also Gott den Verband mit seinem bisherigen Eigenthumsvolk, mit dem historischen Israel aufgehoben? — Dagegen beruft sich der Apostel zunächst auf seine eigene jüdische Nationalität καὶ γὰρ ἐγὼ κ. τ. λ. „bin doch auch ich, ein Vollblutsjude, selber ein Christ, ja ein Apostel." Der jüdischen Nationalität ist also die Gnade noch zugänglich, οὐκ ἀπώσατο. Vgl. 1 Tim. 1, 12—16, wo die Bedeutung dieser persönlichen Begnadigung des Apostels ausgeführt wird, gegen de Wette und Meyer, die das Beispiel eines Einzelnen nicht beweisend finden. V. 2—5 beweist er weiter, daß überhaupt in dem

historischen Israel schon jetzt ein Kernansatz vorhanden sei, und dieser ist, wie auch früher zu Elias Zeit, der eigentliche Träger der Verbindung mit Gott, weil nur dieser Theil dem erwählenden Gott treu geblieben ist, als Gottes Volk sich bewährt (V. 2—4), die göttliche Erwählung auch subjectiverseits festgehalten hat. Diese subjective Seite gehört also ebenfalls zum Begriff des Volkes Gottes, zum erwählt sein. Und weiter V. 6 ff., wenn andererseits Gott die Uebrigen der Verblendung und Verstockung übergeben habe, weil sie nämlich im falschen Gerechtigkeits-Eifer das Gnaden-Princip der Erwählung verkannt haben V. 6—10 (vgl. 10, 3), so seien sie darum doch noch nicht völlig von Gott aufgegeben. Der Apostel hat nämlich das Volk im Ganzen vor Augen, wie es nach 10, 2 f. im unverständigen Eifer um Gesetzes-Gerechtigkeit die wahre verkennt, nicht die Einzelnen (2, 8 ff.), die in Uebertretung des Gesetzes der Ungerechtigkeit sich hingeben, die Wahrheit von sich stoßen und darauf hin verloren gehen. In Bezug nun auf jenen verrannten Gesetzes-Eifer des Volks bemerkt der Apostel V. 11 ff., Gott lenke eben die geschichtliche Entwicklung des Heils in der Heidenwelt so, daß dadurch auch in dem historischen Israel wieder ein Heils-Eifer erweckt werde, und sich auch wieder ein ganzes Israel bilde, ein vollzähliges Gottes-Volk, das dann eben das Object all' der Verheißungen und ihrer Erfüllung darstellt, die Gott dem israelitischen als seinem Volk, nicht aber als ungehorsamem Volk, als fleischlichem Israel gegeben hat.

V. 2 f. Zu *προέγνω* vgl. das 8, 30 über *προγιγνώσκειν* Bemerkte. Es enthält allerdings den Grund, warum Gott sein Volk nicht verwirft (V. 29), er hat es

zuvor bedacht, nämlich als sein Volk. Es ist eben nicht die Prognose von Ewigkeit gemeint, auf die nicht die alttestamentliche Erwählung, sondern die neutestamentliche in Christo zurückgeführt wird —, dagegen ist nach 9, 4 f. das ganze alttestamentliche Volksleben in seiner theokratischen Einrichtung zum voraus bedacht auf Christum, so im Galaterbrief die *διαθήκη* als *προκεκυρωμένη εἰς Χριστόν* 3, 17, das Gesetz als Pädagogik auf Christum 3, 24 f., im Ebräerbrief die gottesdienstliche Verfassung als Vorbild, und so unten V. 29. Das Volk ist bisher als Gottes-Volk göttlich begabt und berufen worden, wodurch sich eben die göttliche Prognose ausdrückt. Allein es liegt darin auch wieder die Einschränkung: Das Gottes-Volk, soweit es die göttliche Vorbestimmung an sich hat, ihrer Ordnung und Berufung entspricht (vgl. 8, 28 *κλητος*); denn sonst ist Christus ein Stein des Anstoßes und Falles. 9, 33.

Daß der Apostel *λαός* mit dieser Einschränkung versteht, zeigt sein Citat, was die Schrift in der den Elias betreffenden Stelle sage. *ἐν Ἠλίᾳ*) gehört zu *τί λέγει*. Es ist dies eine bei Philo und den Rabbinen gangbare Citationsweise. Da erscheint nur ein kleiner Theil des äußerlichen Volks, der die Kniee dem Baal nicht beugte, als das Volk, das Gott für sich d. h. als sein Eigenthum übrig behalten hat, das also seiner göttlichen Bestimmung entsprach, der göttlichen Erwählung treu blieb.

V. 4 f. *ἀλλά*) „aber", obgleich Elias allein übrig gelassen zu sein glaubt. In dieser Weise, sagt der Apostel V. 5, d. h. in diesem Zusammenwirken der göttlichen und menschlichen Treue, ist auch in der jetzigen Zeit ein *λεῖμμα*,

ein Gott übrig gebliebenes Eigenthums-Volk geworden, entstanden (γέγονεν prägnant), gerade weil eine gegenseitige Hervorbringungsthätigkeit dazu gehört — die göttlich active und die menschlich receptive. — κατ' ἐκλογὴν χάριτος γέγον.) vermittelt die objective und subjective Entstehung dieses λεῖμμα, das nun Träger des göttlichen Volks-Begriffs ist. Die berufende Erwählung von Seiten Gottes und das subjective Normirtsein durch dieselbe (κατ' ἐκλ. — γέγονεν), die Hingabe an dieselbe, erklärt das λεῖμμα, und daß von nun an das Volk Gottes d. h. Israel als Eigenthum Gottes nur in einer Auswahl fortexistire, muß durch's Ganze festgehalten werden. Wie wichtig dem Apostel für die Auffassung des Begriffs Volk Gottes eben die Gnaden-Auswahl in ihrer subjectiven Anerkennung ist, zeigt

V. 6. Der Apostel hebt hier gerade das hervor, was die Ausscheidung des Kernes aus der Masse in Israel machte und überall macht, nämlich das subjective Verhältniß zur Gnade: wird die Erwählung nicht eben als Gnade anerkannt und angenommen, sondern das eigene Werk als Grund der Erwählung substituirt, so wird die Grundbestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und seinem Volk vernichtet, das göttliche Princip und der Grund der Heils-Erwählung wird aus Gott in die Menschen verlegt.*) — ἐπει κ. τ. λ.) sonst

*) M. F. Roos in seiner Erklärung sagt einfach schön zu 5 f.: „Paulus giebt zu verstehen, daß nur zwei Vorstellungen von dem Princip oder Grund der Seligkeit möglich seien, nach deren einer diese Erwählung aus der Gnade, nach der andern aber aus den Werken hergeleitet werde; eine Vorstellung aber hebe die andere auf, beide können nicht zugleich wahr sein. Gnade und Werke wären einander nicht entgegen; was aber aus Gnaden ist, kann nicht aus Werken sein; Gnade ist aus Gott,

wird die Gnade nimmer zur Gnade. — Der Zusatz εἰ δὲ ἐξ ἔργων hat bedeutende Zeugen gegen sich.

V. 7. Wie ist es nun mit Israel? ὃ ἐπιζητεῖ — ἐπωρώθησαν) Sie wurden verstockt (vgl. zu 9, 18), nicht mit der Absicht, daß sie nicht sollten ἐκλογή werden, sondern weil sie ἐκλογή durch χάρις nicht hatten werden wollen (V. 5 f.), weil sie die Bedingung der Erwählung nicht erfüllten in hartnäckiger Verfolgung ihres eigenen Weges. 9, 32. Vgl. 10, 21 und hier V. 6. Die weiteren Verse 8 bis 10 geben alttestamentliche Belege für diese Verstockung Israels.

V. 8 πνεῦμα κατανύξεως) bei den LXX für תַּרְדֵּמָה, also Geist des Schlafes, der Betäubung, Unthätigkeit.

V. 9 f. Die angeführte Stelle ist aus Ps. 69, 23 f. frei nach d. LXX: ein Wunsch gegen die Feinde, die aber vom theokratischen Standpunkt als Feinde Gottes und Verwerfer des Messias aufgefaßt sind. — τράπεζα) bezeichnet das, wonach das Verlangen und das Streben steht. Im falschen Gegenstand ihres Strebens und Verlangens liegt zugleich die strafende Vergeltung.

Werke sind aus Menschen. Was aus den Werken wäre, würde Gott in eine Verbindlichkeit setzen; die Gnade ist über alle Verbindlichkeit erhaben. Mit dem Glauben aber verhält es sich nicht so. Was aus Gnaden ist, kann gar wohl auch aus Glauben sein, denn der Glaube erkennt, ergreift, empfängt und preißt die Gnade, da hingegen die Werke, wenn aus denselben etwas entstehen sollte, der Gnade nicht Raum ließen. Hinwiederum aber läßt die Gnade den Werken Raum, wenn das Heil nicht aus denselben entstehen soll, sondern wenn sie als Wirkungen der Gnade und zum Preis der Gnade entstehen; und die Werke lassen der Gnade Raum, wenn sie aus dem Glauben kommen, welcher die Gnade als Gnade ehrt und die Kraft, gute Werke zu thun, aus der Gnade empfängt."



das πίπτειν als Folge
Apostel, göttlicher Zweck
bleiben sollen? Der Aoris
schlossenen Vorgang ausdr
schehen bis in die Zukunft
Ist also eine dauernde Ver
mittelbare Absicht Gottes?
νεσιν): schon jetzt tritt
eigene sittliche Erweckung
es knüpft sich an ihren, du
selbstverschuldeten Fall (πα
eigniß, das den Heiden g
stimmt und geeignet, sie
während zugleich das Best
ist, ἡ σωτηρία τοῖς ἔ
Heils-Entwicklung angedeut
zu opfern, wie der Partic
mehr beide Völker-Theile n
B. 12. Die Worte π

also den Gegensatz zu Beiden, und auch seiner Form nach gehört πλήρωμα mit jenen (ἥττημα und παράπτωμα) in Eine Klasse. αὐτῶν aber muß bei allen drei Worten das Eine Subject bezeichnen, von dem V. 11 fragt: μὴ ἔπταισαν, ἵνα κ. τ. λ., also die ungläubigen Juden oder das Israel V. 7 im Gegensatz zum λεῖμμα V. 5, also das Volk im Ganzen. Damit ist klar, daß es nicht angeht, ἥττημα von den gläubigen Juden zu verstehen im Sinn von Wenigkeit, Minderzahl, was es auch in keiner einzigen Stelle bedeutet, sondern es heißt Niederlage, Einbuße, Verlust. 1 Kor. 6, 7. In παράπτωμα schlägt nach dem ganzen neutestamentlichen Sprachgebrauch das vor, was die ungläubigen Juden thaten, ihr das πίπτειν bedingender Abfall, ihr πταίειν V. 11, ihr Conflict mit der Gnade; in ἥττημα schlägt vor, was sie dafür erlitten, ihre Heilseinbuße. Ueber ihrem Abfall (παράπτωμα), ihrer Verstoßung des ihnen angehörigen Christus büßten sie auch das Heil ein, es kam zum ἥττημα: das Evangelium wandte sich von ihnen zu den Heiden. Ihr πλήρωμα nun ist also der Gegensatz nicht zu dem λεῖμμα V. 5, sondern eben zu diesem Volksabfall und Heilsverlust; also ist das dem παράπτ. und ἥττημα gegenüberstehende πλήρωμα das, daß ihr Heilsabfall und Verfall ausgefüllt ist. Dies wird der Fall sein, wenn sie eben als Israel, als Volk — denn das sind die αὐτοί vgl. V. 7 — bekehrt sind und erfüllt von dem Heil, von dem sie abfielen, und dessen sie verlustig gingen. — Daß πλήρωμα im N. Testament passive Bedeutung hat, s. bei Eph. 1, 10 und Fritzsche Comm. zum Römerbrief S. 469 ff. Es ist dem Sinn nach der volle Heilsstand, und zwar des Volks Israel, nicht bloß

eines λεῖμμα. Die numerische Vollheit liegt aber im Subject αὐτῶν als Israel gegenüber von κόσμος und ἔθνη; dagegen παράπτωμα, ἥττημα, πλήρωμα jedesmal mit πλοῦτος beziehen sich auf den V. 11 an der Spitze stehenden Heilsbegriff, nicht auf den Zahlbegriff des Volks. Also: Wenn Israels Abfall vom Heil der Welt Reichthum geworden ist, indem derselbe den Tod Christi, die Weltversöhnung (V. 15) herbeiführte, und wenn Israels Heilsverlust der Völker Reichthum geworden ist, indem diese dafür berufen wurden (Matth. 21, 43. Act. 13, 45 f.),*) wie viel mehr (sc. ist dieses einst) Israels voller Heilsstand. Dieser volle Heilsstand ist, wie der parallele Satz V. 15 angiebt, vermittelt göttlicherseits durch die πρόςληψις, wie ihr παράπτωμα zum ἥττημα wird durch die göttliche ἀποβολή.**)

V. 13—15 hebt der Apostel hervor, warum er gerade den Heiden das Israel Betreffende auseinandersetze. „Euch, den Heiden zu Dienst rede ich nämlich, d. h. setze ich das Voranstehende über Israels Bedeutung für euer und der Welt Heil auseinander; zwar sofern ich eben Heidenapostel bin, verherrliche ich meinen Dienst, nämlich durch eifrige Erfüllung meiner Aufgabe unter den Heiden 15, 15 ff., aber nicht mit Wegwerfung Israels (das liegt nicht in meinem Heiden-Apostolat), sondern mit der Rücksicht, ob ich etwa (εἰ-

*) Der Abfall und Verfall (παράπτωμα und ἥττημα) der Juden wurde zu einer Bereicherung der Welt, der Heiden mit dem Heil, mit der σωτηρία V. 11, indem sie durch ihren Abfall die Auserwählten von sich trieben, die Boten und Bekenner des Evangeliums, während ihr Verfall vollends diese vertrieb.

**) Harleß im Epheser- und Philippi im Römerbrief haben dieses Verhältniß ganz verwirrt.

πως), indem ich Heiden gewinne, eben dadurch auch meine Blutsverwandten zur Nacheiferung erwecke. Mein Dienst an den Heiden schließt dies nicht aus, sondern ein, denn (V. 15) wenn der Heilsanfang für die Welt, die καταλλαγή, an Israels Verwerfung sich knüpft, so die Heils-Vollendung, die ζωὴ ἐκ νεκρῶν, an Israels Aufnahme; sie behalten also ihre volle historische Bedeutung. Darin liegt das fortdauernde Interesse an Israel sowohl für die Heidenchristen, als für ihn.

V. 14. σώσω τινάς) deutet an, wie das πλήρωμα Israels nur durch fortschreitende Rettung Einzelner vermittelt werde, nicht durch Massenbekehrung.*)

V. 15. καταλλαγή, Heilsanfang, und ζωὴ ἐκ νεκρῶν, Heilsvollendung, gilt beidemal für den κόσμος, und letzterer Begriff geht über die ἔθνη V. 12 hinaus. Der Israeliten ἀποβολή (Verwerfung) durch Gott war eingetreten mit ihrer Verwerfung Christi (Matth. 23, 37 f.) und diese führte eben seinen Versöhnungs-Tod, d. h. die Weltversöhnung herbei; so muß dann auch die an ihre künftige Aufnahme von Seiten Gottes sich knüpfende ζωὴ ἐκ νεκρῶν ebenfalls auf den κόσμος sich erstrecken, nicht bloß auf die ἔθνη als deren geistige Belebung durch Verbreitung des Christenthums; es geht auf den κόσμος als κτίσις 8, 18 ff., und ist die παλιγγενεσία (Matth. 19, 28 ff. vgl. Act. 1, 6. 3, 20 f.), welche die Lebensvollendung im künftigen Aeon einleitet und mit der Auferstehung als ζωὴ ἐκ νεκρῶν in der Parusie

*) Nicht also das ist Gesichtspunkt, recht Viele zu gewinnen. Die Apostel ließen sich nicht abbringen, nur auf τινές, auf eine ἐκλογή hinzuwirken, weil es um eine reine Wurzel und einen reinen Kern zu thun war, damit das Ganze geheiligt werde.



gemeinde. — Die Parallele u
schauung fordert jedenfalls für
wir vom Wort-Begriff aus:
φύραμα ist Mehlteig, also wie
ist, so ἀπαρχή bei φύραμα
Ansatz, wie beim Sauerteig,
fügt wird, um von ihm durch
Erstlingsfrucht, noch Erstlings
ἀπαρχή es sich handelt, weder
ῥίζα und das parallele ἀπαρ
Israel zu beziehen, sofern dies
sprochene Hauptsubject ist un
V. 17 eben Juden, ja das
Israel sind. ῥίζα ist aber
aus welcher das empirische Is
vom physischen Connex, vom
die ungläubigen Juden nicht
sogar), und die gläubigen He
Volk als solchem eingeimpft.

oder die erwählten Heiden trägt V. 18. Ferner der aus der Wurzel erwachsene Oelbaum V. 17 ist das, dem die gläubigen Heiden eingepflanzt sind (ἐνεκεντρίσθης), während die ungläubigen Juden daraus ausgeschnitten sind (ἐξεκλάσθησαν). Dem entspricht nun die göttliche Bundes- oder Reichsanstalt, die aus der ursprünglichen Erwählung des Volks in seinen Vätern, aus der Wurzel erwachsen ist, und die der Apostel auf Christum angelegt und in Christo realisirt denkt als Heilsanstalt, nicht aber durch etwas Anderes ersetzt denkt. Sachparallele ist so Eph. 2, 12. 19; und der Schluß des Apostels ist: Wenn Gott das Volk schon im ersten Anfang seiner Bildung (ἀπαρχὴ τοῦ φυράματος) und in der Grundlage seines Volksthums (ῥίζα) sich angeeignet (geheiligt), zum Träger seiner Erwählung auf Christum gemacht hat, und darauf seine Heilsanstalt in dessen Mitte gegründet hat, so wird der Urbestimmung gemäß nicht nur Einzelnen, sondern dem Volk als Ganzen das aus seiner theokratischen Wurzel entwickelte, ihm naturgemäß angehörige Bundesheil noch zugänglich werden, statt ihm abgeschnitten zu werden; kurz: der in seiner Wurzel auf Christum eben angelegte und zur Stamm-Anstalt entwickelte Gottesbund mit Israel wird auch auf seine Verzweigung ausgedehnt werden V. 24. Das Heil ist dem Volk in seinem theokratischen Ursprung im ersten Anfang seiner Bildung (ἀπαρχή), in seinen von Gott dafür erwählten Vätern, naturgemäß bestimmt, wie das in die Wurzel Gelegte den Zweigen bestimmt ist V. 21, 24. Das Heil wird aber deshalb nicht durch bloße äußere Abstammung von den Vätern vermittelt, durch physischen Connex (9, 6. 2, 28 f.),

sondern durch innere Fortleitung eben des in die Wurzel niedergelegten Heiligen, des Safts vom Oelbaum, also ihres geistigen Wesens, durch geistigen Connex, durch treue Hingegebenheit an den Bund (V. 4) und an das göttliche Erwählungsprincip V. 5 f. Wo dieser geistige Verband, der Saftverband mit dem Baum, gelöst wird, tritt die Ausscheidung aus dem Heilsstamm ein, wie bei den ungläubigen Juden; dagegen wo der geistige Verband Platz greift, wie bei den gläubigen Heiden, da tritt die Einpflanzung ein.

Am besten wird nun wohl die Verbindung des V. 16 mit 12 ff. so gefaßt: Es soll ein *πλήρωμα*, ein voller Heilsstand Israels zu Stande kommen, wovon die Vollendung der Welt abhängt, es soll also *τὸ φύραμα* und *οἱ κλάδοι* heilig werden, d. h. ein im Ganzen und in seinen einzelnen Bestandtheilen geheiligtes Gottesvolk soll noch aus Israel werden; dies geschieht aber nur sofern der Anbruch und die Wurzel geheiligt ist, wenn ein Gott angehöriger Kern, wie er von Anfang an Träger des Heils gewesen ist, in dem gegenwärtig verstoßenen Volk erhalten und fortgeführt wird. Darin ist eben die vorher ausgesprochene Hoffnung auf die dereinstige Aufnahme des gesammten Volks begründet, und darum liegt dem Apostel so sehr an, daß er auch bei der gegenwärtigen Verworfenheit des Volks Einzelne aus ihnen rette V. 14. — *ἀπαρχή* und *ῥίζα* umfaßt also die ächten Gottes-Kinder, wie sie nach Cap. 9—11 vom Anfang der Auswahl an durch alle Zeiten hindurch bis in die jetzige Erfüllungszeit (V. 2—5) in der Masse des Judenvolks jedesmal den Träger und Kern des Heilsbundes bilden und auf die Andern erst das Heil hineinleiten (dies Hineinleiten liegt

in ῥίζα). Daß ein Kern von Auserwählten bereits im Juden-Volk vorhanden ist, dies verbürgt die auf das ganze Volk gerichtete Heilsabsicht Gottes und vermittelt ihre künftige Ausführung — ist also die factische Widerlegung des Gedankens, Gott habe mit der Berufung der Heiden Israel ganz und für immer aufgegeben. — Bei der gewöhnlichen Auffassung ist der Schluß: weil die Erzväter (ἀπαρχή und ῥίζα) heilig seien, darum würden auch die späteren Juden, das ganze Volk, heilig werden. Allein nicht das äußere Abstammungsverhältniß heiligt nach paulinischem Begriff (9, 6) — das verficht der Apostel ja eben gegen die Juden.*) Und wenn es V. 17 heißt τινὲς τῶν κλάδων ἐξεκλάσθησαν in Bezug auf die ῥίζα, — sind dann die ungläubigen Juden von ihrer Väter-Wurzel abgeschnitten worden, daß sie aufhörten, der Erzväter Nachkommen zu sein, und sind dafür die eingepfropften Heiden mit den Patriarchen in Naturverbindung gekommen? Sagt man aber, bei den ausgebrochenen Juden sei die Verbindung mit den Vätern aufgehoben durch den Unglauben, so kann man in unsrem Verse eben nicht das bloße natürliche Stammverhältniß statt des Glaubensverhältnisses zum Vermittler der Heiligung machen, und abgesehen vom Glauben Erz-Väter und Nachkommen, wie Wurzel und Zweige, Anbruch und Teig, zusammenfassen in Einer ἁγιότης.

V. 17. ἐξεκλάσθησαν) geht nicht unmittelbar aus ῥίζα V. 16. Denn Zweige sitzen nicht auf der Wurzel,

---

*) 1 Kor. 7, 14 ist eine unmittelbare persönliche Beziehung zwischen gläubigen Eltern und Kindern gesetzt, nicht eine solche, wie sie zwischen den Erzvätern und dem jetzigen Volk statt hat, auch ist dort, wie der ungläubige Mann zeigt, keine persönliche, die Seligkeit vermittelnde Heiligung gemeint, wie hier.

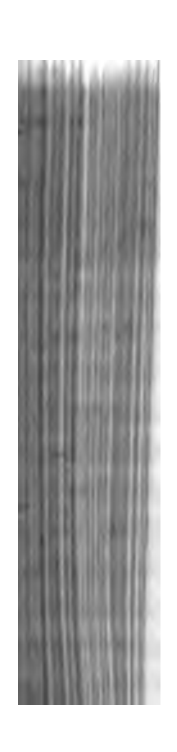


heißt: du, der wilde Oel
als Adjectiv gelten lassen
Oelbaum angehörig. ἀγρι
der Heiden als Personen,
Volk ist als Collectiv von
durch ἀγριέλαιος, wie so
eben als Gott entfremdet
bisherigen Lebenscharakter
ihrem Personalbestand. —
statt der ausgebrochenen
die τινές, die ausgebroch
Auge, sondern die unaus
baums, des Gottes-Stamm
die Heidenchristen eingepfr
(τινές) ausgebrochen wurd
der Gnade erscheint also
Israel; die in Israel je
Gemeinde des Gottesbund
meinde von der Wurzel a

V. 18 macht davon nun die Anwendung für die Heiden-Christen und

V. 19 bringt eine heidenchristliche Auffassung der Verwerfung der Juden: Es sei dabei eben göttliche Absicht und Bestimmung (das zum Factum ἐξεκλάσθησαν hinzugefügte ἵνα ist zu betonen), daß der Jude dem Heiden die Stelle als Volk Gottes einzuräumen habe. Der Apostel hat es hier deutlich mit der heidenchristlichen Selbsterhebung zu thun, wie Cap. 9 mit der jüdischen.

V. 20. καλῶς) wohl; an und für sich ist der Gedanke richtig, die Juden wurden von Gott ausgestoßen, um den Heiden Platz zu machen, die sie ja neben sich nicht ankommen lassen wollten, 1 Thess. 2, 16. Aber wodurch wurde die Ausstoßung einerseits und die Einpflanzung andererseits herbeigeführt? Eben die subjective Seite, die beiderseits für die göttliche Handlung bestimmend war, übersieht der heidenchristliche Particularismus, wie dasselbe seinerseits der jüdische nach Cap. 9 that. Das die beiden Handlungen bedingende moralische Mittelglied fügt daher der Apostel dem abstracten Satz hinzu: „durch Unglauben (τῇ ἀπιστίᾳ) wurden jene ausgebrochen aus dem Gottes-Stamm, du aber stehst darauf durch Glauben (τῇ πίστει). Sei nicht übermüthig gesinnt, sondern fürchte dich." Die jetzige Heiden-Erwählung ist also sowenig, als die vormalige jüdische eine unbedingte Prädestination. πίστις und ἀπιστία entscheiden. Von Gott zerbrochen wird nur, wer nicht glaubt, von Gott erwählt nur, wer glaubt. Nach diesem Canon müssen alle folgenden Aussprüche bestimmt werden, namentlich auch der Ausspruch über



kinder waren die Juden n
ἐκλογή sich verkörpert b
Stammes-, Haus- und Le
Juden gegenüber der neue
Gedanken bestärken, daß
nicht fehlen könne. Bei d
sicht aller natürlichen Gru
Schonung zu rechnen. —
von φοβοῦ. Das Futur. φ
steht, weil das zu Fürchten
vorausgesetzten Bedingung
σὺ ἐκκοπήσῃ.

B. 22. ἀποτομί
Hier mit Beziehung auf
namentlich die Entziehung
sich knüpfenden Gerichten.
καὶ σὺ ἐκκοπήσῃ) De
Folgerung. Das verschieder
und begnadigten Heiden ist

bestimmt nach dem Glauben oder Unglauben der Menschen. Damit ist Gottes Thun und das beiderseitige Schicksal in ein moralisches Licht gestellt. Wo einmal die Gnade eingetreten ist, wie bei den Juden schon im A. Testament, bei den Heiden durch ihre Bekehrung: da handelt es sich um Beharren oder Abfall, und darnach bestimmt sich das göttliche Verhalten zum Menschen. Ein Rückfall Begnadigter ist möglich, ein Nicht-Beharren in der Güte Gottes, ein Nicht-Stehenbleiben im Glauben. Vgl. V. 20. Wäre der Gnadenstand nicht wirklich verlierbar, dann brauchte der Apostel nicht zu sagen: „Fürchte dich, sei nicht übermüthig, siehe auf die Schärfe Gottes, sonst wirst du ausgehauen!" Glaube und Gnade ist ethisch bedingt. Wie die Gnade nicht unwiderstehlich ergreift, so hält sie nicht unwiderstehlich fest; weder das Eine, noch das Andere geschieht ohne des Menschen Willen und gegen des Menschen Willen. Auf der anderen Seite —

V. 23 „auch jene, wenn sie nicht beharrt haben werden im Unglauben, werden wieder eingepflanzt werden." Es ist eine Erneuerung des Glaubens und damit eine Wiederaufnahme ins Heil möglich. Dies widerspricht nicht dem Gesetz: „wer nicht glaubt, wird verdammt werden", es kommt die verschiedene Qualität des Unglaubens in Betracht. Der Apostel hat in diesem Cap. nur den auf Unverstand und bei moralischem Eifer um Gott auf Mißverstand beruhenden Unglauben im Auge (10, 2 f.), nicht die dem Gesetz selbst ungehorsamen und die göttliche Langmuth verwerfenden Juden, die ihr Urtheil schon haben 2, 4—6. 8 f. Also der einfache Unglaube, der auf Verkennung beruht und mit dem göttlichen Gesetz, den sittlichen Grundordnungen nicht bricht, vielmehr um sie eifert, ein solcher Unglaube hebt die spätere Erbarmung



Nur so weit der Glaube
der Gnade. Mark. 6, 5
Gnade, sondern ist die
ethisch bestimmt und in e
auch zur Brechung des auf
einen solchen Strafgang g
einander gesetzt ist.

V. 24. Bei den n
Israeliten ist durch das
(3, 2. 9, 4 f.) eine natü
thum vorhanden, die die
wenn die heilsgeschichtlich
(V. 25) und die gerichtliche
seine Verblendung gegen d
Wiedereinpflanzung leichter
der Wildlinge, der Heiden.

V. 25 ff. Hier stehe
man es nur auf sich nimm
Israel in die Gnadenökon

παρ' ἑαυτοῖς φρόνιμοι. — μυστήριον) bei Classikern: das nur Eingeweihten Zugängliche, biblisch: das nur durch Offenbarung, durch diese aber allen Menschen Zugängliche, jedoch nur unter bestimmten Bedingungen 1 Kor. 2, 7 ff. 3, 1 f.; ähnlich in Bezug auf Heiden Eph. 3, 3. 5 f. — ἄχρις οὗ) bezeichnet im Unterschied von ἕως, das auch die Gleichzeitigkeit bezeichnen kann, die Dauer mit ihrem Grenzpunkt, = bis daß. — τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν) kann nicht die Vollmachung durch Heiden bedeuten, sofern diese nämlich die ausgefallenen Juden ergänzen sollen; denn bei πλήρωμα ist der Genitiv das, was selber voll gemacht wird, und zwar hier, wo sich πλήρωμα, ἀπὸ μέρους und πᾶς V. 26 auf einander beziehen, ist es im numerischen Sinn zu nehmen. Also daß die Heiden, von denen im Vorhergehenden ein Theil als bereits eingepflanzt in die Gnadenanstalt betrachtet ist, in ihrer vollen Zahl, als Gesammtheit eingetreten sein werden, hat der Apostel im Auge. Bis dies geschehen sein wird (ἄχρις οὗ), bleibt die theilweise geschehene Verstockung bei dem israelitischen Volk. Vgl. über πλήρωμα zu Ephes. 1, 10. — πώρωσις ἀπὸ μέρους) setzt das τινὰς σώζειν V. 14 voraus, woraus sich dann die ἐκλογή V. 7 oder das λεῖμμα V. 5 bildet; es correspondirt dem οἱ λοιποὶ ἐπωρώθησαν V. 7, die aber dort dem Ἰσραήλ parallel stehen. Diese Verstockung als Volkscharakter wird also erst aufhören, wenn die Vollzahl der Heiden eingetreten sein wird. — καὶ οὕτως) d. h. in der angegebenen Weise, daß die theilweise Verstockung der Juden bleibt, zuvor die Vollzahl der Heiden bekehrt wird und eben damit das παραζηλοῦν V. 14 in seiner ganzen Stärke eintritt, so wird ganz

Israel gerettet. Es liegt also nicht bloße Zeitfolge in οὕτως, sondern „in Kraft und in Folge" der vollständigen Heidenbekehrung wird ganz Israel gerettet werden; so οὕτως auch Röm. 5, 12. Ebr. 6, 15. — πᾶς Ἰσραήλ) läßt sich nicht anders als „ganz Israel" übersetzen. Alle Beschränkungen auf „geistliches Israel, auserkorene Juden" widersprechen schon der Ausdrucksweise, denn das geistliche Israel ist ja eben schon als λεῖμμα dem Ἰσραήλ gegenübergestellt V. 5 und 7, als τινές dem πλήρωμα V. 14 (vgl. mit V. 12), als ῥίζα den κλάδοι V. 16. Ebenso widersprechen die Beschränkungen des πᾶς Ἰσραήλ dem ganzen Gedankengang des Cap. Dieses hat eben das Problem zu lösen, wie es noch enden werde mit dem jetzt verstockten Israel, unterschieden von dem gläubigen Kern wie von den gläubigen Heiden, d. h. mit dem leiblichen Israel als Volk. Diese Leiblichkeit hatte der Apostel premirt V. 1 vgl. V. 14, und zum geistlichen Israel gehören ohnedies auch die gläubigen Heiden, V. 17. 2, 29. 4, 11 f. Phil. 3, 3, während es hier Israel im Gegensatz zu den Heiden gilt. Ueberhaupt kann πᾶς hier nicht bloß eine Menge, einen großen Theil der Juden bedeuten, denn vom bloßen Theil des leiblichen Israel, vom Rest (V. 5) kommt er durch τινές (V. 14), Einzelne, welche die Zwischenzeit hindurch gerettet werden, endlich zum ganzen Israel V. 26.

Sagt nun aber der Apostel mit dem πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται, daß alle einzelnen Juden, die je gelebt haben, oder die zu jener Zeit leben werden, einst ewig selig gemacht werden? Damit widerspräche er nicht nur den Propheten, sondern geradezu sich selbst, denn nach 2, 9. 11. 16 werden

am Weltgerichtstag Christi namentlich auch Juden mit Trübsal und Angst bezahlt. Nicht vom abschließenden Weltgericht, wie Cap. 2, redet hier der Apostel, sondern von einem in die Zeitgeschichte fallenden Rettungsakt, der, statt mit δικαιοκρισία, mit Vergebung der Sünden verbunden ist. V. 26 ff. Weiteres siehe in meine Erklärung des Zephanja und Vorlesungen über christliche Glaubenslehre. Auch die Ausdrücke σωθήσεται, das nicht servari poterit heißt, und εἰσέλθῃ, die sich correspondiren, weisen auf den zeitlichen Bestand des Reiches Gottes, nämlich wie εἰσέλθῃ auf die Einpflanzung in den Oelbaum (V. 24. 17), so weist σωθήσεται auf die σωτηρία (V. 11 und 14), welche ein Theil Israels und der Heiden bereits im Besitz hatten, daß sie also bereits σωθέντες waren. Also ist es der Eintritt in die diesseitige Heils-Oekonomie, nicht in die Seligkeit des künftigen Aeon. Wie aber nun bei den schon eingetretenen oder schon geretteten Juden und Heiden immer noch (V. 20—22) Abfall und Abgeschnittenwerden oder Gnadenverlust eine ernstlichst zu berücksichtigende Möglichkeit ist, so auch, wenn die Gesammt-Bekehrung der Heiden- und Juden-Masse geschehen ist, stehen alle diese Neubekehrten unter denselben Gesetzen, wie die jetzt Bekehrten, und es fragt sich dann erst noch, wie jetzt: wer beharrt und befestigt sich in der Güte Gottes, im empfangenen Heil, oder wer fällt wieder ab und verfällt damit der ἀποτομία, deren Abschluß in der δικαιοκρισία des großen Tags 2, 9 ff. schon besprochen wurde.*) Also nach dem εἰσέρχεσθαι

*) Erst wird allen Menschen, Heiden und Juden das Pfund anvertraut, so weit sie nämlich nicht bereits durch beharrlich unbußfertige Verachtung der göttlichen Grundgesetze und der allgemeinen Güte und Langmuth Gottes 2, 4 ff. reif zum Gericht geworden sind; dann folgt erst das Gericht, das über das ewige Schicksal entscheidet.

oder σώζεσθαι handelt es sich einst, wie jetzt, um ethische Bewährung. — καθὼς γέγραπται) führt nicht eine bestimmte einzelne Schriftstelle an, sondern giebt eine aus mehreren Stellen frei zusammengefaßte Citation, wonach Israels Verstoßung eben in eine Erlösung sich auflösen soll. So ist Jes. 59, 20 f. combinirt mit 27, 9, während wieder einzelne Ausdrücke aus Jer. 31, 33 f. darein verwoben sind, und das an der Spitze V. 26 stehende ἐκ Σιών, das bei Jes. 59 fehlt, an Ps. 14, 7 anschließt, den der Apostel schon bei der Sündenschilderung 3, 10 ff. ebenfalls mit Jes. 59 verbunden hat. Vgl. für ἐκ Σιών noch Ps. 110, 2. 50, 2. 53, 7. Es ist der theokratische Regierungssitz. Die Mittheilung der μυστήρια beruht bei den Aposteln auf selbständiger Offenbarung (1 Kor. 3 und Eph. 3), nicht auf bloßen Schlüssen oder Combinationen aus der Schrift, und die Citation soll den künftigen Rettungsact nicht beweisen, sondern näher bestimmen,*) nämlich

1. er tritt ein mit einem neuen Kommen des Erlösers aus dem theokratischen Regierungssitz, Zion.

2. Die Wirkung desselben ist Jakobs Bekehrung: ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ.

3. Die Gewißheit beruht darauf, daß es Bundes-Erneuerung ist, und zwar auf Grund der Sündenvergebung, der Barmherzigkeit. Dieser Bundesbegriff führt eben auf

V. 28 f., worin das unveränderliche Verhältniß Gottes zu

*) Es soll also das allgemeine Schriftcitat (γέγραπται) mit einzelnen Schlagwörtern und Hauptsätzen, die der Apostel aus mehreren prophetischen Stellen ausgewählt, die schriftkundigen Leser in den ganzen Zusammenhang derselben hineinweisen. Die Stellen lassen alle die Verstoßung des Volkes Israels sich auflösen in eine Wiederkehr durch göttliche Erlösung und Sündentilgung.

den Juden trotz ihrer Mißstellung gegen das Evangelium näher bestimmt wird. — ἐχθροί und ἀγαπητοί darf nicht beschränkt genommen werden: „sie sind meine Feinde — Geliebte."*) Im Bisherigen ist das Verhältniß der Juden zu Gott betrachtet (vgl. V. 29), nach dem sich dann freilich auch die Stellung des Apostels bestimmt. In dieser Stellung zu Gott nun ist ἐχθροί deßwegen, weil es dem passiven ἀγαπητοί parallel steht, nicht ebenfalls passiv zu fassen = „verhaßt", sondern activ. Im passiven Sinn ist ἐχθροί in der Schrift nirgends erweisbar, vgl. zu 5, 10, und dazu noch Levit. 26, 17. Num. 10, 35. Ps. 17, 40. 20, 8, wo οἱ ἐχθροί und οἱ μισοῦντες einander correspondiren, auch Gal. 4, 16. — Dies ist eben der schneidende Gegensatz in der damaligen Stellung Israels zu Gott, daß dasselbe während es von Gott geliebt, ἀγαπητός war, sich selber feindselig zu Gott stellte, dies namentlich in der ganzen Behandlung seines Sohnes und seines Evangeliums, κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, in Beziehung auf das Evangelium. — δι' ὑμᾶς) steht dabei, weil eben die Beziehung des Evangeliums auf die Heiden die feindselige Stimmung der Juden veranlaßte. 1 Theff. 2, 15 f. Göttlicher Seits war dann wohl Mißfallen, schneidende Strenge (V. 22) die Folge der jüdischen Feindseligkeit, aber nicht feindselige Verstoßung. Vielmehr bewahrt bei all diesem Widerstreit ihnen Gott und so auch der Apostel noch Liebe in Bezug auf die uralte Erwählung, wie sie unter ihren Vätern begonnen und in bestimmten Verheißungen und Bündnissen an Israel sich gebunden hat; also: κατὰ τὴν ἐκλογὴν ἀγα-

*) Luthers Uebersetzung „ich achte sie für Feinde, habe sie lieb" geht also nicht an.

πητοὶ διὰ τοὺς πατέρας. Es ist das ursprüngliche Bundesverhältniß Gottes zu den Vätern (vgl. 9, 4 f. 3, 2), das auf freier Gnade beruht (vgl. χαρίσματα V. 29); und so ist es (vgl. 3, 3 f.) Gottes eigene Treue gegen seine eigene ursprüngliche Berufung (κλῆσις V. 29), nicht des Volkes und der Väter Verdienst, was ein fortwährendes Liebesverhältniß zu dem Volk begründet. Hierauf bezieht sich V. 29. — ἀμεταμέλητα) der Reue nicht unterworfen.

V. 30 f. Die hierauf sich gründende Aussicht für Israel verstärkt V. 30 f. noch mit dem alten und neuen Verhältniß der Heiden; so gewiß das Erbarmen Gottes als die Sünde der Unwissenheit übersehend bereits an den Heiden sich zu verwirklichen begonnen hat trotz ihres früheren Ungehorsams und Zerwürfnißes, so gewiß inhärirt dem gegenwärtigen Ungehorsam der Juden dieselbe göttliche Bestimmung für das Erbarmen. ἠπείθησαν — ἵνα — ἐλεηθῶσιν. Der heidnische und jüdische Ungehorsam ist in dem göttlichen Gnadenplan in Rechnung genommen. Wie aber die Erbarmung bei den Heiden nur durch Bekehrung zum Glauben sich realisirte, so wird es auf demselben Weg künftig bei den Juden geschehen. Und wie ferner alle äußerlichen und innerlichen Gerichte, denen die Heiden-Welt schon früher preisgegeben war, sie eben dem evangelischen Glauben und so dem göttlichen Erbarmen aufschließen mußte, so ist es auch mit den jetzt eingetretenen Gerichten über die Juden; endlich wie den Heiden damit, daß sie bereits das Evangelium und seine Gnade im Glauben hatten oder Barmherzigkeit empfangen hatten, noch keineswegs die ewige Seligkeit unverlierbar gegeben war, sondern erst der Weg zur Seligkeit, so daß die letztere selbst

vom fortwährenden Beharren im Glaubens-Weg abhängt (V. 21 f. Col. 1, 22 f. 2 Petri 1, 10 f. 2 Tim. 2, 12. Ebr. 12, 15—17. 28 f.), so wird es auch sein bei dem einst zum Erbarmen gelangten gesammten Juden-Volk und bei allen ἐλεηθέντες. Zu ἠλεήθητε τῇ τούτων ἀπειθείᾳ, ἠπείθησαν τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει, was sichtbar parallel steht, ist zu bemerken: der Ungehorsam der Juden war das veranlassende Mittel (daher Dativ), daß die Heiden evangelisirt wurden, Erbarmen empfingen, und eben dies war wieder der Hauptanstoß für die Juden, daß sie das Evangelium von sich stießen, das sie mit den Heiden nicht brüderlich theilen wollten.

V. 32 stellt der Apostel das Resultat zusammen. Alle d. h. die Heiden und Juden als πλήρωμα und πᾶν sollen einst noch der evangelischen Gnade theilhaftig werden, sollen also auf den Weg zur Seligkeit gestellt werden, deren Erreichung dann von ihrem Beharren auf dem Weg abhängt. 21 f. Col. 1, 22 f. — συνέκλεισεν) verschließen, einsperren in den Ungehorsam, ist nicht gleich ungehorsam oder ungläubig machen. Vgl. m. Erklärung zu 1 Petr. 2, 8. Die ἀπείθεια ist menschlicherseits vorhanden gedacht als eigenwilliges ἀπειθεῖν V. 30 f., und συγκλείειν ist, wie das hebräische הִסְגִּיר Ps. 31, 9, der Gewalt und den Folgen des Ungehorsams preisgeben, es ist ein gerichtliches Verschließen bei einem noch nicht muthwilligen oder radicalen, sondern mit Unwissenheit verbundnen Unglauben. 10, 1—3. So ist hier in dem συγκλείειν εἰς ἀπείθειαν ausgedrückt die strafende Verschließung in die natürliche Folge des Ungehorsams, wie 1, 24 ff. das göttliche Uebergeben an die Gewalt der Lüste und ihr Verderben sich eben anschließt an den eigenwilligen

Abfall des V. 21. Vgl. auch 11, 7—10 mit 10, 21. Erst müssen Alle die Gewalt des selbsterwählten Ungehorsams erfahren, seinen Bann, sein inneres und äußeres Unheil (vgl. zu 3, 9), um den Glauben willig aufzunehmen; der Mensch muß gezeitigt werden unter der Zucht für das, was ihn allein retten kann. (5, 20): ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ.*)

V. 33 ff. Jetzt ist ein solcher Schluß am Platz. Die Genitive sind zu coordiniren. „O Tiefe von Reichthum und Weisheit und Erkenntniß Gottes!" Es wird zunächst die Tiefe im Folgenden im Allgemeinen geschildert durch das Unerforschliche, dann im Einzelnen V. 34 f., nämlich die Tiefe der γνῶσις, der göttlichen Erkenntniß durch das „wer hat des Herrn Sinn erkannt", weiter die Tiefe der Weisheit durch: τίς σύμβουλος αὐτοῦ, wer ist mit ihm im Rath gesessen? Die Tiefe des Reichthums endlich V. 35 durch: wer hat ihm etwas zuvor gegeben? V. 36 erklärt dann diese ganze Tiefe Gottes in ihrem innersten Grund. — πλοῦτος bezieht sich auf das eben V. 32 ausgesprochene Erbarmen über Alle. 10, 12. 2, 4. πλοῦτος ist bei Paulus die Fülle der Gnade, wie sie in Christus ist und wirkt. Eph. 3, 8. σοφία und γνῶσις bezeichnet das göttliche Wissen, das die reichen Gaben des πλοῦτος vermittelt, in verschiedenen Beziehungen; nämlich als Weisheit bestimmt es gesetzmäßig Weg und Ziel des πλοῦτος, realisirt die Gabe, führt zu ihr, entwickelt sich

*) Anm. d. Herausg. τοὺς πάντας ist sowenig absolut zu nehmen als im Vordersatz, wo es augenscheinlich bloß die Gesammtheit bedeutet. Einzelne sind ja dem Christusglauben offen. V. 5. 9, 27 u. a. St. Ebenso giebt es welche, die sich durch die Qualität ihres Ungehorsams für die Gnade im Voraus unmöglich machen. Vgl. oben S. 185 Anm.

durch ὁδοί, durch Fügungen und Führungen. Alles dies geschieht zugleich mit γνῶσις, mit einer Kenntniß, die ins Einzelne sich erstreckt, Alles und Jedes in seiner Eigenthümlichkeit erfaßt und behandelt. Dies entwickelt sich in κρίματα, das wie das hebr. דִּין ein Scheiden und Unterscheiden bis ins Einzelne mit vergeltender Energie ausdrückt. V. 34 f. enthält wieder Anspielungen auf Schriftstellen Jes. 40, 13 f. Weish. 9, 13 f. Hiob 41, 3, nicht nach den LXX, welche dort falsch übersetzen.

V. 36 giebt für das Vorhergehende die innere Begründung in Gottes Stellung zu dem All. — ἐξ αὐτοῦ) das All ist aus ihm als dem Urheber, daher die Reichthumstiefe Gottes. Alles, was da ist, kommt aus ihm: „Wer hat ihm etwas zuvor gegeben?" — δι' αὐτοῦ) zwischen ἐξ und εἰς, das, was das „aus ihm" und „in ihn" vermittelt, indem Gott Ursprung und letzten Zweck des Ganzen zusammenordnet, die ganze Welt-Entwicklung bestimmt; daher die Weisheits-Tiefe Gottes: „Wer ist sein Rathgeber gewesen?" — εἰς αὐτόν) Zweck und Ziel, auf das Alles im Einzelnen und Ganzen erschaffen ist von Gott aus, und durch Gott angeordnet wird. Daher die Tiefe der γνῶσις: „Wer hat des Herrn Sinn erkannt?" Alle Dinge also werden in ihrem Ursprung, ihrer Entwicklung und ihrem End-Resultat von Gott bestimmt, daher auch: αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν. — Die didaktische Ausführung davon s. in Lehrwissenschaft. 2 Aufl. S. 131 ff. und Vorlesungen über christl. Glaubenslehre.

Fünfter Abschnitt.

Paränese.

Cap. 12—16.

Cap. XII.

Mit diesem Cap. beginnt der paränetische Theil. Es wird nun die Sittlichkeit, wie sie sich in den äußeren Lebensverhältnissen von innen heraus darzustellen hat, in Ermahnungen bündig ans Herz gelegt, und zwar zuerst in Cap. 12 das Verhalten innerhalb des Gemeindeverbandes, wie es sich aus der christlichen Persönlichkeit zu entwickeln hat, theils nach ihrer Gottes-Verbindung im Allgemeinen V. 1 f., theils nach ihrer besonderen individuellen Gottes-Verbindung, wie Jedem die *χάρις* speciell gegeben ist. V. 3 ff.

V. 1 durch das *παρακαλῶ οὖν* wird angeknüpft an die ganze vorangegangne Darstellung und in den *οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ* faßt der Apostel die sittlichen Beweggründe zusammen, wie sie in dem Reichthum der erfahrenen Erbarmung Gottes liegen; daher Plural.*) — *τὰ σώματα)* Der Leib ist betrachtet als Werkzeug des Handelns, wie 6, 13. Die Prädikate *ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ θεῷ* sind vom Opfer hergenommen. Liegt nun einerseits in *θυσία* die Hingabe des Leibes, sofern das Sündigen an ihm zu tödten ist, so liegt

*) Nur zu den *ἐλεηθέντες*, kann man so reden; die Erbarmung muß Kraft haben in einem.

andrerseits in ζῶσα, daß diese Hingabe nicht in der Aufhebung, sondern in der Fortdauer der leiblichen Lebensthätigkeit vollzogen wird als eine geistlebendige (vgl. 6, 11) und zwar in der stetigen Beziehung derselben auf Gott (ἁγία), daß der Leib, wie gereinigt von der Sünde, so mit Gott geeinigt wird als sein Eigenthum, als Gottes Tempel, und so: εὐάρεστον τῷ θεῷ, die Wirkung auf Gott, daß es das dauernde Gnaden-Verhältniß zur Folge hat. — τὴν λογικὴν λατρείαν) nimmt man am besten als Apposition zum ganzen Satz. Daher Luther ganz gut: welches sei ꝛc. Vgl. Winer 7. Aufl. § 57. 9. Andere fassen es als Apposition zu θυσίαν, so daß es abhängig ist von παραστῆσαι; man beruft sich dafür auf Joh. 16, 2, wo λατρεία verbunden wird mit προσφέρειν, das dem παραστῆσαι identisch ist. Über λατρεία s. zu 1, 9. λογικὴ setzt jedenfalls die λατρεία als etwas Inneres in Gegensatz zum äußeren Cultus. λογικός ist aber an und für sich nicht πνευματικός, sondern das Geistige in seiner psychologisch geordneten Thätigkeit, nach innen als Vernunft, nach außen als Wort (Sprache). Anknüpfungspunkt für den Ausdruck λογικὴ λατρεία giebt eben Cap. 6, in das ja schon die vorangehenden Ausdrücke zurückgreifen; hiernach ist es die durch das dortige λογίζεσθαι, durch vernünftige Erwägung der inneren Realgründe bestimmte Leibesthätigkeit, also allerdings vernünftiger Gottesdienst im christlichen Sinn. Wegen dieser Beziehung auf das Vernünftige schließt auch sogleich

V. 2 die fortlaufende Ausbildung des νοῦς an (womit ja λογίζεσθαι zusammenhängt) und das δοκιμάζειν, das vernünftige Prüfen und Erkennen des dem göttlichen Willen

Gemäßen. Vgl. des Weiteren Ethik, namentlich III. S. 64. 80 und über θέλημα τοῦ θεοῦ II. S. 94 f. 133 f. 218 f. — συσχηματίζεσθε) sich mit etwas gleichstellen; hier: die gleiche Lebensform einhalten. 1 Petr. 1, 14. — μεταμορφοῦσθε) ist die innere und äußere Umbildung. Diese erfolgt nur durch immer frische Belebung des inneren Sinnes, des νοῦς, also durch Ausbildung der geistigen Gesinnung, nachdem der Geist dem νοῦς durch die Wiedergeburt innerlich geworden ist. Röm. 8, 5. 12—14. Eph. 4, 23. Dies ist die Voraussetzung für das δοκιμάζειν τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, für die prüfende Erkenntniß des Willens Gottes im Einzelnen. Um zu prüfen, was man in jedem einzelnen Falle zu thun hat, gilt daher keine casuistische Regelsammlung, sondern ἀνακαίνωσις τοῦ νοός. δοκιμάζειν steht im Gegensatz zu 1, 28. Die Adjectiva τὸ ἀγαθὸν κ. τ. λ. passen nicht als Prädicate zu θέλημα. Denn es giebt nicht einen, Gott nicht wohlgefälligen Willen Gottes, sondern sie sind mit substantivischer Bedeutung appositionell dem θέλημα τοῦ θεοῦ coordinirt und bezeichnen den Inhalt des göttlichen Willens, wie er sich eben im menschlichen Prüfen oder Forschen distinguirt in verschiedenen Stufen darstellt, zunächst als das Gute schlechthin im Gegensatz zum Bösen: ἀγαθόν; dann εὐάρεστον, wie es geistig harmonirt mit dem Sinn Gottes. Endlich wie es sein τέλος erreicht, daß es sich siegreich behauptet gegenüber dem Bösen und seinen Künsten: τὸ τέλειον. Vgl. Ethik III. S 80. Nun im Folgenden V. 3—21 führt der Apostel aus, wie jeder mit seinem individuellen Vermögen und nach demselben das Gute, τὸ ἀγαθόν, anzustreben habe und zwar auf eine Gott wohlgefällige und vollkommene (zum

Ziel führende) Art, indem es einmal im Glauben geschieht V. 3 ff. und in der Liebe V. 9 ff. (dies macht das εὐάρεστον), dann daß es das Böse überwindet V. 17—21; dies ist das τέλειον. Der Inhalt ist von mir in der Ethik behandelt am oben a. O.

V. 3. Der Gedanke ist in eine Paronomasie eingekleidet: ὑπερφρονεῖν, φρονεῖν und σωφρονεῖν. Der Grundbegriff ist φρονεῖν und heißt hier wie 1 Kor. 4, 6: von sich denken. Doch ist seine Bedeutung damit nicht erschöpft, denn V. 16 weist ihm der Apostel auch seinen Gegenstand an. Es ist die auf innerer Selbstschätzung beruhende Denk- und Sinnesweise, die das Streben und Handeln bedingt. Vgl. Bibl. Psychol. 3. Aufl. S. 68 ff. — ὑπερφρονεῖν) ist das Uebermaß in der Selbstschätzung und in dem, was man äußerlich anstrebt. — σωφρονεῖν) ist das richtige Maß, gesunde Nüchternheit des φρονεῖν. Und worauf das richtige Maß der christlichen Selbstschätzung beruhe, ist bestimmt durch: ἑκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισε μέτρον πίστεως) πίστις ist das innere Herzensverhältniß zur Gnade, nach ihm bestimmt sich die Mittheilung der Gnade, die Gnadenbegabung, und dies ist in μέτρον ausgedrückt, das Eph. 4, 7 als μέτρον τῆς δωρεᾶς bezeichnet wird. Also: wie Gott Jedem das Gabenmaß ausgetheilt hat, das dem Glauben zukommt (1 Kor. 7, 7. 17), so erstrebe er die Realisirung des göttlichen Willens. Weiter als Jedem jedesmal gegeben ist, wird nicht von ihm gefordert und kann nicht von ihm gefordert werden. Es gilt dies gegen die Eiferer und Treiber, die in ihrem Unverstand mit der ganzen göttlichen Willensbestimmung und der ganzen Höhe und Fülle des christlichen

Lebens auf die Seelen stürmen, als müßten von Stund an alle einzelnen Züge bei ihnen That und Wahrheit werden; die mit der Ueberschwänglichkeit der göttlichen Liebe ein Feuer anzünden wollen, als müßten heute noch alle Früchte des Geistes auf einmal hervorwachsen. Das heißt *ὑπερφρονεῖν*, dem gewöhnlich *καταφρονεῖν*, abgespannte Geringschätzung des wahren Christenthums, Verzweiflung an sich, Andern und Gott nachfolgt.

V. 4 f. Die Verschiedenheit der Gaben in einem und demselben Gnadenverband begründet auch eine Verschiedenheit der Verrichtung. Die *πρᾶξις* enthält den Vergleichungspunkt, wie bei dem Leib die innere Verschiedenheit der Glieder eine verschiedene Wirksamkeit bedingt. V. 6—8 giebt die Specification der Gnade in sieben Hauptarten, wobei

V. 6 in Uebereinstimmung mit V. 3 die allgemeine Bestimmung vorangestellt wird, daß die einzelnen Gemeindeglieder ihre verschiedenen Gaben entsprechend der empfangenen Gnade handhaben müssen. *ἔχειν* schließt das Festhalten und Handhaben ein, s. zu 1, 28. Jeder soll seiner Gabe entsprechend wirken in seinem natürlichen Wirkungskreis, statt in einen andern Wirkungskreis eingreifen zu wollen. Im Einzelnen wird dann jeder Gabe durch einen Beisatz mit *κατά* oder *ἐν* die entsprechende Function beigefügt ohne alle Copula. Es ist energische Kürze der Ermahnung, denn diese beherrscht außer der Zwischenbemerkung V. 4 f. das ganze Capitel und liegt in dem Zweck der Beisätze mit *κατά* und *ἐν*. — Die *προφητεία* sei *κατ' ἀναλογίαν τῆς πίστεως*. Man hat hier an ein symbolisches Glaubensbekenntniß gedacht. Allein abgesehen vom Anachronismus —

der ganze Context fügt den Charismen die in ihrem eigenen Begriff und Maß liegende Bestimmung bei, nicht aber eine äußere Regelung. So auch die Prophetie bleibe in dem dem Glauben entsprechenden Verhältniß (ἀναλογία ist = proportio), d. h. sie gehe nicht über die Grenzen desselben hinaus. Also 1) der Prophet sage nicht etwas, das seine Glaubensstufe übersteigt (vgl. V. 3), lasse sich nicht in solche Dinge ein. 2) Was dem Glauben, wie er schon festgestellt ist, widerspricht, das halte man nicht mehr für προφητεία. Vgl. V. 2. Dies folgt aus der Einheit der Offenbarung. Darauf beruht auch: Was der Schrift widerspricht, gelte nicht für προφητεία, für göttliche Wahrheit. 1 Kor. 14, 29 und 37. 1 Theff. 5, 20 f.

V. 7 f. ἐν τῇ διακονίᾳ) umfaßt die ganze äußere Verwaltung. εἴτε διακονίαν, von ἔχοντες χαρίσματα V. 6 abhängig, ist die dazu erforderliche Gabe, ἐν τῇ διακονίᾳ die correspondirende Thätigkeit. Sie ist auf das Verwaltungstalent gegründet, auf die praktische Fähigkeit, wie προφητεία auf die Gabe der Erkenntniß und des Wortes. So stehen diese beiden χαρίσματα voran als die generellen. Im Folgenden reiht sich der Gabe des Wortes als homogen der prophetischen, aber nicht als identisch, διδάσκειν und παρακαλεῖν an, sodann der diakonischen Begabung μεταδιδούς, προϊστάμενος und ἐλεῶν. Während μεταδιδούς die niedrigere Stufe der generell vorangestellten Diakonie bezeichnet, die Spendenvertheilung innerhalb der Gemeinde, so bezeichnet προϊστάμενος die höhere Stufe der Gemeindevorsteher. — ὁ ἐλεῶν) fügt im Allgemeinen die christliche Barmherzigkeit hinzu, hier natürlich thätige: „wer sich der Leidenden an-

nimmt." Die ἁπλότης bezeichnet die Einfachheit beim Mittheilen im Gegensatz gegen die vielen Rücksichten und Berechnungen der Klugheit. Zu den Beisätzen vgl. 1 Tim. 4, 15. 1 Petr. 4, 11.

V. 9. Im Bisherigen hat der Apostel das ἀγαθὸν V. 2 an's Herz gelegt. Jetzt geht er über zum εὐάρεστον. ἀγάπη) bildet die Grundlage, die Quelle des Wohlgefälligen, und zwar ist es hier allgemein zu fassen, als allgemeine Menschenliebe, denn nachher kommt φιλαδελφία noch besonders. Die ἀγάπη sei ungeheuchelt, unverstellt, innerlich wahr, wirkliches Wohlwollen, aber nicht Liebe unter die Augen, Schein, Schmeichelei, Eigennutz. Es ist dies die innere Seite der Liebe. ἀποστυγοῦντες κ. τ. λ.) zeichnen die Liebe in der Reinheit ihres Charakters auch nach außen und geben die Stellung zu den sittlichen Gegensätzen in der Welt an, in welcher sich die Mischung von Gutem und Bösem darstellt. In ἀποστυγεῖν, verabscheuen, affektvoller Haß, liegt der entschiedene Gegensatz zum Bösen, in κολλᾶσθαι sich zusammenleimen, zusammenfügen, das treue Festhalten am Guten. Das Nähere vgl. Christl. Liebeslehre § 11. Ethik II. § 14. Vgl. 1 Kor. 13, 6. Ps. 97, 10.

V. 10. τῇ φιλαδελφίᾳ) ist die besondere Christenliebe von Bruder gegen Bruder. Da sollen sie φιλόστοργοι sein. Vgl. 1 Petr. 1, 22. Es ist die zärtliche Liebe, wie sie zwischen Eltern, Kindern und Geschwistern stattfindet. Dabei aber setzt er tief psychologisch hinzu: τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι. Das innige Verhältniß hebt die τιμή nicht auf, die äußere Achtung. Nur ist in die Uebersetzung ein klösterlicher Demuthsgeist eingeschlichen. Daß Einer

den Andern übertreffen soll an Ehrenerweisung, ist nicht gesagt. προηγεῖσθαι heißt anführen, ein Beispiel geben. Der Apostel will sagen: Wartet nicht erst auf Achtungserweise von Andern, sondern gehet einander mit dem Beispiel voran, kommet einander zuvor, daß Einer den Andern in Ehren hält, ob der Andere es thut oder nicht, zuvor thut oder nachher.

V. 11 ist die christliche Liebe als thätig überhaupt aufgefaßt. — καιρῷ) ist besser als κυρίῳ, denn man begreift nicht, wie aus κυρίῳ καιρῷ entstanden sein sollte; καιρῷ findet sich namentlich in abendländischen Zeugnissen. Auch fordert der Zusammenhang καιρῷ. Die drei Sätze von τῇ σπουδῇ an bis δουλεύοντες knüpfen sich aneinander: „In Thätigkeit nicht saumselig (dies bildet den Gegensatz zu πνεύματι als das Aeußere zum Inneren), im Geiste siedend, wallend, wartet dem ab, was die Zeit gebietet, kommt den Pflichten der Zeit nach." Dies wäre unwürdig, wenn der Apostel den Begriff der Zeit im weltlichen Sinn faßte. Doch Cap. 13, 11 bestimmt er den Begriff der Zeit im christlichen Sinn, und καιρός ist Zeit in bestimmter Art und Ausdehnung, nicht im Allgemeinen die christliche Zeit ist es, die der Apostel meint: ihr lebt am hellen Tag, im Heil; erkennt die Pflichten, die ihr in diesem Zeitpunkt habt. Der καιρός soll einerseits mit aller Thätigkeit, σπουδῇ, andrerseits mit geistlicher Weisheit benützt werden.

V. 12. Nun bringt die Zeit Hoffnung und Bedrängniß, und so schließt sich ἐλπίς und θλίψις an den καιρός an. Er ist maßgebend für die Form des δουλεύειν. „In Hoffnung — welche die Zeit des Heils darbietet für solche, die

in Hoffnung σωθέντες sind — seid fröhlich, in Bedrängniß beharrlich, haltet dort und hier aus im Gebet."

V. 13—15 enthalten weitere Pflichten der Zeit, wie sie dieselbe im Verhältniß zu Andern mit sich bringt, die Pflichten der mittheilenden Liebe:

V. 13 gegen die dürftigen und heimatlosen Brüder (3 Joh. 5 f.),

V. 14 der auch die bedrängenden Feinde segnenden Liebe (Matth. 5, 44), und

V. 15 der gegen Glückliche und Unglückliche überhaupt theilnehmenden Liebe.

Fassen wir das Ganze von V. 9 an zusammen, so ist es die selbstverleugnende Liebe, das εὐάρεστον in den verschiedenen Verhältnissen.

Nun V. 16—21 kommt das τέλειον. Der Apostel hat bereits den Uebergang dazu gemacht. Der Hauptgedanke ist, daß man für das Gute bei sich selbst und Andern, unter Freund und Feind das Ziel im Auge behalten und verfolgen soll, das Böse zu überwinden innerhalb des Guten. Voraussetzung ist Selbstverleugnung, die in allen Verhältnissen das Eigene der Sache des Guten unterordnet.

V. 16. τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες) ist nicht durch einen Punkt vom Vorhergehenden zu trennen. τὸ αὐτὸ φρονεῖν heißt nicht gleiche Meinung haben untereinander; sondern es ist darin ausgedrückt die Sympathie gegenseitiger Liebe, in welcher Alle für einander dasselbe Herz haben im Gegensatz zu der selbstischen Theilnahmlosigkeit, die eigenes oder fremdes Leid oder Freud nicht für dasselbe hält; ebenso im Gegensatz zur Parteilichkeit, die für den Einen Theilnahme hat und für den Andern

keine, statt für Alle dieselbe. Vgl. 15, 5 mit V. 2. 3 u. 7 f. Phil. 2, 2—4. Der 16. Vers hängt als Begründung mit V. 15 zusammen, steht daher im Partic. Zugleich leitet unser Satz in das Folgende, wo namentlich Parteilichkeit für das Ansehnliche abgewehrt wird, Condescendenz zum Niedrigen empfohlen. — *ταπεινοῖς*) neben *ὑψηλά* muß gleichfalls neutral genommen werden; aber die Neutra schließen das Persönliche ein, wie es in äußerlichen Dingen sich darstellt; es ist hohes Wesen, Stand, und niedriges Wesen und Stand. Also: hohes Wesen liege euch nicht am Herzen, daß ihr nämlich weder für euch selbst es sucht in seinen verschiedenen geistigen oder materiellen Formen, noch an Andern es besonders anschlagt. In dem niedrigen Wesen, wie es dem Herrn und der Gemeinde eigen ist, in diesem lasset euch mitführen weg von dem Hohen *συναπαγόμενοι*. *σύν* weist auf die Betheiligung an dem Niedrigen, *ἀπό* weist von *ὑψηλά* weg. *ἀπάγειν* ist wegbringen von Etwas. Eben indem sich das Herz betheiligt an dem niedern Charakter, der dem Christenthum aufgedrückt ist, wird es weggeführt vom hochmüthigen Wesen. — *μὴ γίνεσθε φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῖς*) In dem *φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῖς* ist die Herzensstellung und Lebensstellung, die selbstisch und vornehm sich abschließt, zugleich mit ihren Gedanken der Klugheit, womit sie sich rechtfertigen will, bezeichnet. Eine solche Stellung ist nur ein Hemmniß der brüderlichen Sympathie. Sie ist auch die Quelle der Empfindlichkeit und Selbstrache; und so leitet es zum Folgenden, das durch Participia angeschlossen, daher nicht durch einen Punkt zu trennen ist. Der selbstische Dünkel fühlt sich immer schnell beleidigt und zur Erwiderung

berechtigt, ja verpflichtet Ehren halber. Daher sagt der Apostel:

V. 17 zuerst negativ: „Vergeltet Keinem Böses mit Bösem, vielmehr *προνοούμενοι καλά κ. τ. λ.*) zuvor, ehe ihr redet oder handelt, überlegt, und stellt bei euch fest, was als gut sich empfiehlt vor allen Menschen." *καλά*) ist das Gute, wie es sich empfiehlt, das sittlich Schöne. Das positive Ziel ist:

V. 18. „Wenn es möglich ist, mit allen Menschen im Frieden lebend." — *εἰ δυνατόν*) befaßt nicht nur die objective Beschränkung, wie sie offen äußerlich gegeben ist, wenn von Andern der Friede gebrochen und nicht angenommen wird, sondern auch die innere moralische Unmöglichkeit, wo man ohne Verletzung höherer Pflichten selbst nicht Frieden halten darf, daher — *τὸ ἐξ ὑμῶν*) Accus. absol. = so viel es innerlich und äußerlich von euch abhängt, so weit ihr dabei Ursacher seid. Von euch gehe der Friede aus!

V. 19 *ἐκδικεῖν* Recht verschaffen, zum Recht helfen. — *δότε τόπον τῇ ὀργῇ*) gebet Raum dem Zorn. Das Recht soll nicht verloren werden, nur in die rechte Hand gegeben. Dem Zorn Gottes gebt Raum, dem überlaßt's; daran schließt sich das Citat: „Mein ist die Rache" aus Deut. 32, 35. Wenn man übersetzt: „schiebt euren Zorn auf," oder „gebt dem Zorn des Beleidiger's Raum, geht ihm aus dem Weg," so paßt das Citat nicht.

V. 20 f. „Hungert deinen Feind, so speise ihn, dürstet ihn, so tränke ihn," aus Prov. 25, 21 f. Dieser Spruch ist zu aufdringlichen Liebesverfolgungen mißbraucht worden. Doch es heißt nicht: Dränge deinem Feind Wohlthaten auf,

falle ihm beschwerlich mit deiner Liebe, sondern: wo er etwas bedarf, gemäß seinem Bedürfniß erzeige ihm Gutes. Wenn ihn hungert, kann ich ihn nicht tränken, wenn ihn dürstet, nicht sättigen. Man muß ihm geben, was er braucht. — τοῦτο γὰρ ποιῶν ἄνθρακας πυρὸς σωρεύσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ) Man streitet, ob es heiße: „Du wirst ihm göttliche Strafen zuziehen," das wäre ein sonderbares Motiv, eine ekelhafte Liebe, oder, wie es Andere erklären „Du wirst ihm Schmerzen der Beschämung bereiten." Man darf nicht trennen. Es ist sprichwörtlich: „Du thust ihm damit die größte Strafe." Entweder geht es ihm zu Herzen, ut compunctionem cordis capiat, daß es ihn reut, was er dir gethan, oder, wenn er deine Güte verachtet, so hast du nichts verloren; er häuft sich selbst Zorn auf den Tag des Zornes. Es ist also dies die unüberwindlichste Stellung, ein Sieg im Guten, wie V. 21 sagt, indem wir selbst im Guten beharren dem Bösen gegenüber, es thun, wo es nöthig ist, oder wo das Thun uns nicht mehr möglich ist, es der göttlichen Vertretung überlassen. — νίκα ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν) überwinde das Böse im Guten; nicht nur mit guten Worten, sondern das Gute ist in seinem ganzen Reichthum von Weisheit, Gerechtigkeit und Güte zu nehmen. Was nun gerade erforderlich ist, dem bestimmten Bösen gegenüber, wie die Gnade Christi es darreicht, wie du es schöpfest aus Gottes Wort und Geist, so stelle es dem Bösen gegenüber.

Cap. XIII.

Die Ermahnung tritt nun aus dem Kreise des Gemeindelebens hinein ins politische Leben.

V. 1—7 wird das christliche Verhältniß zur politischen Gewalt beleuchtet, V. 8—14 das Verhältniß des christlichen Lebens zur allgemeinen Gesellschaft, hier das Gute zu erweisen und das Böse zu fliehen. — Auch dieses Cap. wird von mir nach seinen Haupt-Begriffen in der Ethik behandelt. II. S. 382 ff. III. S. 134 f. 193 ff. Ich bemerke nur: mit den hier gegebenen Bestimmungen stellt der Apostel so wenig als mit denen in Cap. 12 weltliche Staats- und Verfassungsgesetze auf; es sind nicht weltliche Rechtsbestimmungen, es sind Glaubensgesetze für wirklich zum christlichen Lebensstandpunkt durchgebildete, die auch ungerechten Obrigkeiten gegenüber die Vorschriften 12, 19 und 21 einzuhalten vermögen, und nicht nur das ἀγαθὸν, sondern auch das τέλειον herauszufinden wissen, ohne irgend eine obrigkeitliche Gewalt über den göttlichen Willen zu stellen.

V. 1 f. ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις) den vorgesetzten Gewalten. ἐξουσία) ist das Abstractum; αἱ δὲ οὖσαι ἐξουσίαι) sind die concreten Gewalten = die die Gewalt besitzen. Vgl. Joh. 19, 11. — ἀπὸ θεοῦ) Einige lesen ὑπό, was jedoch nur beim Passiv steht, nicht bei ἐστίν. In ἐστὶν ἀπὸ θεοῦ ist der göttliche Ursprung ausgedrückt d. h. das obrigkeitliche Amt ist göttliche Stiftung. Die erste und nächste Form der ἐξουσία ὑπερέχουσα ist die des Familienvaters. — αἱ οὖσαι ἐξουσίαι, die bestehenden verschiedenen Gewalten sind nicht göttliche Stiftung, sondern nur τεταγμέναι ὑπὸ τοῦ θεοῦ, sie haben ihre

Stellung in der Welt von Gott erhalten, wie Allem, auch dem Bösen, ob es wohl dem Ursprung nach nicht von Gott ist, seine Stellung, Dauer, Schauplatz und Grenze in der Welt von Gott angewiesen ist. Gegenüber von schlechten Obrigkeiten gilt 12, 19, doch auch V. 21. Legitim oder illegitim nach menschlichen Begriffen macht keinen Unterschied; die οὖσαι sind τεταγμέναι ὑπὸ τοῦ θεοῦ. Der Christ soll und darf in solchen Verhältnissen nichts gewaltsam aufrechthalten, nichts gewaltsam ändern wollen, aber immer soll er das Schlechte, das sich an göttliche Verordnungen anhängt, innerhalb der Grenzen des Guten bekämpfen. Daß das Gute um der Obrigkeit willen nicht unterlassen werden dürfe, daß es vielmehr furchtlos geschehen soll, giebt V. 3 zu verstehen.

V. 3 οἱ ἄρχοντες) sind die bestimmten politischen Obrigkeiten; diese sind nicht eine Furcht für die guten Werke, sondern für die bösen. Wie der, welcher der Obrigkeit als solcher, in ihrer amtlichen Stellung sich widersetzt, die göttliche Rache zu fürchten hat nach V. 2, so hat umgekehrt der, welcher Gutes wirkt, auch vor obrigkeitlicher Gewalt sich nicht zu fürchten; da kann ihm nichts schaden. Vgl. 1 Petr. 3, 10—15. Mißbraucht die Obrigkeit, die gegen das Gute streitet, ihre Gewalt, so hat eine solche das göttliche κρῖμα gegen sich, wie die Widersetzlichen; dagegen der, welcher Gutes thut, nicht; der hat Lob, nicht aus den ἄρχοντες, sondern aus der ἐξουσία, nämlich von Dem auf jeden Fall, dessen Ordnung die ἐξουσία ist. — ἐξ) bezeichnet, daß der Gegenstand die Veranlassung seines Lobes wird.

V. 4 dient zur Erläuterung des Gedankens, daß man

sich nicht zu fürchten habe vor der Gewalt, wenn man Gutes thut. Die Gewalt ist abhängig von Gott und so muß sie Gott dienen. Da nun denen, die Gott lieben, Alles zum Guten dient, muß auch die Gewalt den Guten, ob sie auch im Einzelnen ihnen entgegentrete, dienen. Nur εἰς τὸ ἀγαθὸν besteht Gewalt der Obrigkeit, nicht gegen dasselbe, wie gegen dasselbe keine Gewalt Bestand hat. — „Thust du aber Böses, so fürchte dich, nicht umsonst trägt sie das Schwert." Sie ist auch in dieser Beziehung θεοῦ διάκονος ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι. Wenn die bestehende Gewalt auch diesen ihren Dienst gegen das Böse nicht vollzieht, so behält dennoch jene ὀργή (12, 19) ihren τόπος.

V. 5. ἀνάγκη) ist sittliche Nothwendigkeit. Vgl. 1 Kor. 9, 16. — οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργήν) bestimmt die negative Seite, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν die positive; nämlich um ein gutes Gewissen zu haben, um des ἔπαινος V. 3 und des ἀγαθόν V. 4 für sich gewiß zu sein; ebenso steht συνείδησις 1 Petr. 3, 16, vgl. 2, 18 f. u. V. 17.

V. 6 διὰ τοῦτο γὰρ καὶ φόρους τελεῖτε) τελεῖτε läßt sich als Indicativ oder als Imperativ nehmen. Jedenfalls ist der Indicativ nicht schlechtweg zu verwerfen; es bildet so γάρ eine natürliche Verbindung; dann kommt der Imperativ in Bezug auf φόρος V. 7 nach. Immerhin können wir die Doppelsinnigkeit auch im Deutschen ausdrücken. Der Apostel sagt: Eben um dieser sittlichen Nothwendigkeit willen entrichtet ihr, wie es auch eure Pflicht ist, Steuer. Wäre nämlich nicht einerseits die Bestimmung der Obrigkeit, Schutz gegen das Böse zu handhaben und das Gute zu

fördern, und verdienten also nicht Rücksichten auf die Heiligkeit der göttlichen Ordnung genommen zu werden, so lag kein Grund zur Steuer vor für Christen, die aus eigenen Mitteln ihre Gesellschaft besorgten, für einen Verein, der ohne Obrigkeit bestehen kann und soll, wie der christliche. — *λειτουργοὶ θεοῦ*) als Subject sind die *ἄρχοντες* zu verstehen. Sie heißen so nach dem Vorigen, sofern sie bestellt sind zum Dienst für's Gute gegen das Böse. Im allgemeinen Weltverband sind sie göttliche Reichsdiener, die eben für diese Bestimmung arbeiten *εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες*. Ob wieder der Steuerbezug auch im Einzelnen schlecht verwendet werde, so dient er doch im Allgemeinen, das Bestehen einer ordnenden Gewalt aufrecht zu halten, ohne welche Alles der Willkür der Einzelnen anheimfiele. Man muß den Samen ausstreuen, obwohl ein großer Theil verloren geht. Um zeitliche Habe fängt der Christ keinen Krieg an: aber wieder ist das Bekämpfen der Mißbräuche innerhalb des Guten auch auf diesem Gebiet nicht ausgeschlossen.

V. 7. In diesem Vers macht der Apostel den Uebergang zu den allgemeinen Gesellschaftspflichten, aber so daß angeknüpft bleibt an die Obrigkeit, die an der Spitze der bürgerlichen Gesellschaft steht, während der Obersatz *ἀπόδοτε πᾶσιν τὰς ὀφειλάς* sichtbar dem 8. Verse zueilt; daher das Folgende nicht auf die Obrigkeit einzuschränken ist. Gebet Jedem, was sich auf Grund göttlicher Ordnung gebührt; was gegen diese verstößt, ist nie zu geben. Zu dem Artikel *τῷ* suppliert man am besten mit Beza *ὀφειλομένῳ*, anschließend an *ὀφειλάς*; Andere suppliren *ἀπαιτοῦντι*,

wozu keine Anknüpfung im Texte liegt. Wieder Andere wollen auflösen: ᾧ, supplirt ὀφείλετε, das ist schwer. — φόβον) ist hier Respekt, moralische Furcht, wie überall, wo den Niedern gegen die Höhern Furcht geboten wird: der Frau gegen den Mann, den Kindern gegen die Eltern, den Knechten gegen die Herrschaften.

V. 8. Nun kommen die allgemeinen Vermahnungen; ὀφείλετε ist Imperativ, das zeigt das doppelte μή. Winer § 56. 1. Die Worte bilden die Parallele zu ἀπόδοτε πᾶσιν τὰς ὀφειλάς. Der Apostel will sagen: entledigt euch eurer Pflichten gegen Jedermann, nur der gegenseitigen Liebe haltet euch nie entledigt. Wenn ihr alle Schuldigkeit, die man ansprechen kann, gethan habt, so weiß sich die Liebe noch weiter schuldig; sie bleibt nicht beim Buchstaben des Gesetzes stehen; sie geht auf Erfüllung. Wo daher Liebe als Gesetz regiert, da bleibt man nie hinter dem Gesetz zurück, weil sie alle gesetzliche Bestimmung in ihrem vollen Begriff zusammenfaßt. — νόμον) ist hier gemäß der nähern Beziehung auf das gesellschaftliche Leben das bürgerliche Gesetz des A. Testaments, vgl. V. 9 und 10. Auf das Nichtbeleidigen des Nächsten ist V. 10 die Gesetzeserfüllung eingeschränkt. Ebenso erfordert der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, es so zu nehmen.

V. 9 f. Die folgenden Gebote sind die bekannten; das οὐ ψευδομαρτυρήσεις nach κλέψεις ist unecht. — οὐκ ἐπιθυμήσεις) bezeichnet die attentata scelera des bürgerlichen Rechtes; es ist noch nicht die Lust in ihrer psychologischen Bedeutung, wie sie das N. Testament auffaßt. — ἀνακεφαλαιοῦται) hebt hervor, daß die einzelnen Ge-

bote in der Liebe zusammengefaßt seien, als in der κεφαλῇ, in ihrem Alles befassenden und bestimmenden Prinzip. Eph. 1, 10 vgl. mit Levit. 19, 18. Matth. 22, 37 ff. Jak. 2, 8.

V. 11 ff. wird nun das sittliche Benehmen aus dem christlichen Charakter der Zeit noch begründet, und am Schluß noch einmal sein Geist concentrirt in dem Verhältniß zu Christo, als Aneignung Christi. Vgl. Christl. Reden I. Samml. Nr. 1. IV. Samml. Nr. 7.*) — καὶ τοῦτο) „und das, und zwar" nimmt das Vorige herüber, fordert aber irgend eine Ergänzung; am besten: „das thut" mit Rückblick auf V. 8, wonach sie ihre Pflicht immer mit Rücksicht auf die Liebe erfüllen sollen. Die dazwischenliegenden Verse bestimmen bloß die Liebe näher. — καιρόν) ist die Zeit in ihrer bestimmten Beschaffenheit. Aus dem Nachfolgenden ist es so zu verstehen: Weil ihr wisset, was diese Zeit, wo das Licht des Evangeliums aufgegangen ist, von euch fordert. — ὥρα) ist innerhalb der Zeit wieder im engern Sinn die bestimmte persönliche Zeitaufgabe. — ἐγερθῆναι) im Futursinn zu fassen, „Zeit, daß wir endlich einmal aufstehen," widerspricht einmal dem Begriff des Christen; wer noch nicht erweckt ist, zu dem sagt der Apostel nicht, daß er seine Zeit begriffen habe; ebenso weist das nachdrucksvoll voranstehende ἤδη und das folgende ἡμέρα ἤγγικεν darauf hin, daß das ἐγερθῆναι schon geschehen sein soll. Es ist eine Stunde, wo wir bereits vom Schlaf erweckt sein müssen, weil der helle Tag eingetreten ist, und darum (V. 13) müssen wir am Tage wandeln. — νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία, ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν) darf nicht in Klammern gesetzt

*) 2. Aufl. Fues, Tübingen 1879.

werden, außer man wollte schon nach εἰδότες τὸν καιρόν trennen und eine neue Satzverbindung anfangen, was viel für sich hat. — ἐγγύτερον kann in dieser Verbindung nur zeitlich genommen werden; näher gerückt ist unsre Rettung, unsre Seligkeit ist nicht mehr so ferne, als da wir zu glauben anfingen. Die σωτηρία ist wie 1 Petri 1, 9 als τέλος τῆς πίστεως gefaßt.

V. 12. ἡ νὺξ προέκοψεν, ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν) ἡμέρα ist der Tag der σωτηρία, des Heils; der ist da, sobald das Heil aufgegangen, erschienen ist (2 Kor. 6, 2), wenn es gleich noch nicht vollendet ist. νὺξ ist die alte Nacht der Sünde und des Unheils; diese ist zur Neige, jener ist eingetreten; also müssen wir ablegen das Treiben der Finsterniß. Dieses ist hier im moralischen Sinn hauptsächlich die im Irrthum und in der Unwissenheit wuchernde Lasterhaftigkeit, so wie das Licht die Wahrheit mit ihrer Kraft und ihrem Wirken des Guten ist. Letztere giebt die Rüstung (ὅπλα) für's Tagewerk, das für den Christen ein Kampf ist. Daher gilt es, die Rüstung des Lichtes, der Wahrheit anzuziehen, vgl. Eph. 6, 11 ff.; 5, 8 ff. und für die Vergleichung mit der Finsterniß ibid. V. 11 f. 1 Theff. 5, 4 ff.

V. 13 bezeichnet noch das Tagesleben von Seiten seines sittlichen Anstandes. — εὐσχημόνως) geht auf das Aeußere des Lebens, anständig als am Tage.

V. 14 giebt das innere Prinzip des neuen Lebens, das substantielle Prinzip nämlich, während die Liebe das formelle ist. — ἐνδύσασθε) ziehet an, nicht bloß in dem Sinne, wie man einen Rock anzieht; sondern, da Christus ein Leben ist,

und eine Lebenshandlung gefordert wird, so ist es das organische Anziehen, die innere und äußere Aneignung Christi, die Aneignung seines urbildlichen Wesens und vorbildlichen Lebens, seiner geistigen Gaben und seiner Lebensform. — *σάρκος*) das seelisch-leibliche Leben in seiner gegenwärtigen Bedürftigkeit. In dieser lebt der Christ noch, aber er soll nicht nach ihr und für sie leben. Gal. 2, 20. Die Vorsorge für das Fleisch führe nicht in die Gelüste hinein. — *εἰς*) bedeutet oft das Ziel einer Handlung und den Zweck. Nicht so weit dehnt das leibliche Leben aus, daß ihr auch für eure Lüste sorgt, um diese befriedigen zu können.

Cap. XIV.

Die bisherigen Ermahnungen setzen Stärke im Glauben voraus; diese soll aber nicht ausschließen die Duldung gegen gegen Glaubens-Schwache d. h. gegen solche, welche noch aus Mangel an Erkenntniß, die eine Frucht des Glaubens ist, von religiöser Aengstlichkeit, namentlich in Bezug auf äußere Genüsse und äußere Tages-Heiligung sich nicht losmachen können. Ueber die jüdische oder heidnische Form dieser Richtung sprechen die Commentare weitläufig genug. Es ist nun dieser Richtung nicht die Bedeutung eingeräumt, wesentlicher Ausdruck eines christlichen Sitten-Ernstes zu sein, sondern nur als Schwäche im Glauben soll sie auf Duldung und schonende Berücksichtigung Anspruch haben, keineswegs aber auf Herrschaft und Autorität Andern gegenüber. Dagegen ist noch weniger unter dem Titel „christliche Freiheit" oder

Glaubensstärke einer frivolen Genußsucht und einer irreligiösen Geringschätzung heiliger Tage eine Apologie gehalten in unserem Capitel. Der Apostel setzt eine innere Erhabenheit über äußerliche religiöse Aengstlichkeit voraus, die auf der Stärke des Glaubens d. h. auf der heilig ernsten Geistes-Verbindung mit dem Herrn beruht und den soeben 13, 14 ausgesprochenen Sinn hat.

V. 1. *τὸν ἀσθενοῦντα τῇ πίστει)* ist derjenige, der noch nicht die eben aus dem Glauben erwachsende Geistes-Freiheit gehörig erkannt und sich angeeignet hat. 1 Kor. 8, 7. 10 f. Weil diese Geistes-Freiheit in Erkenntniß und Uebung nur der Glaube zu Stande bringt d. h. die innerliche Kraft der Versöhnung, so ist es Mangel an Glaubens-Kraft. — *προςλαμβάνεσθε)* ist zu sich nehmen in den Umgang und die Pflege, also sich eines annehmen. Act. 28, 2. — *μὴ εἰς διάκρισεις διαλογισμῶν) εἰς* bezeichnet wie 13, 14 Grenze und Ziel, also in Verbindung mit *μή*, wie weit man nicht gehen soll im Verkehr. Man erklärt entweder: nehmt euch der Schwachen so an, daß es nicht bis zur Bezweiflung (vgl. V. 23 *διακρινόμενος*) der Gedanken kommt d. h. daß ihr nicht zweifelnde Gedanken bei den Schwachen erregt, indem ihr sie voreilig aus ihrem Standpunkt herausreißen wollt — oder einfacher, daß es nicht bis zu Bestreitungen (was *διακρίνεσθαι* auch heißt Act. 11, 2. 12) vernünftelnder Gedanken kommt, sei es zwischen euch und den Schwachen, daß ihr nicht untereinander mit vernünftelnden Gedanken euch bestreitet, oder daß in den eigenen Herzen der Letzteren ein solch vernünftelndes Schwanken und Disputiren entsteht.

V. 2. *φαγεῖν*) der Infinitiv ist logisch leicht. Der Eine glaubt so, daß er Alles essen kann, hat die Zuversicht, Alles zu essen. Der Apostel berücksichtigt nur eine Freiheit im Essen, die aus Glauben kommt, nicht aus moralischer Indifferenz. — *πάντα*) alle Speise, namentlich nach V. 21 Fleisch, auch solche Speisen, die für unrein galten (V. 14), sei es nach dem mosaischen Gesetz, sei es wegen ihres Zusammenhanges mit dem Götzenopfer. — *λάχανα*) ist Pflanzenspeise mit Ausschluß aller Fleischspeisen, etwa an Fast- und Festtagen.

V. 3. Der Essende als der Stärkere soll nicht verachten den sich Enthaltenden als den Schwächeren. Diesem wieder liegt es um so näher, den Andern, der ißt, der frei verfährt, zu verurtheilen als gewissenlos, *κρίνειν*. Gott hat ihn angenommen, gilt für den Einen wie den Andern, denn auch V. 5 und alle folgenden Verse behandelt der Apostel deutlich immer beide Seiten, und bei einseitiger Fassung würde gerade der Schwachgläubige (vgl. namentlich V. 4) am strengsten behandelt. — *αὐτόν*) ist also mit Reichert auf Beide zu beziehen. Angenommen hat Gott den Einen wie den Andern, nämlich zu seiner Heilsgemeinschaft, nicht weil er ißt oder nicht ißt, sondern sofern jeder gläubig ist, nur dem Grad nach verschieden — also excommunicire Keiner den Andern.

V. 4 vereinigt das *κρίνειν*, wie es V. 13 bei der Resumirung deutlich ist, beide Seiten, das Verachten des Aengstlichen und das Verurtheilen des Freien. Das Essen oder Nicht-Essen berührt nicht etwas, das dem gegenseitigen Verhältniß der Gläubigen zu einander angehört, sondern nur dem Privat-Verhältniß des Einzelnen zu seinem Herrn.

Daher gehört es vor sein Forum, und nicht vor das menschliche. Der Herr entscheidet, ob einer bei seinem Essen oder Nicht-Essen steht oder fällt; bloßes Essen oder Nicht-Essen bringt nicht aus dem Gnadenstand*), sofern Beide, wie vorausgesetzt ist V. 6, es aus Pflicht gegen den Herrn so halten, also nicht sündigen. Der Herr, dem es Jeder thut, ist mächtig genug, ihn aufrecht zu halten, στῆσαι αὐτόν.

V. 5 f. Der Eine richtet Tag neben Tag, nämlich den einen Tag bevorzugend vor den andern eben in Bezug auf den Herrn V. 6, also als heiligen Tag. Der Andere hält jeden Tag in dieser Beziehung gleich; bezieht jeden Tag gleichmäßig auf den Herrn. Letzteres ist der eigentlich evangelische Standpunkt. Vgl. Kol. 2, 16. Gal. 4, 10. Der Gegenstand ist aber hier nicht wie in jenen Briefen von der objectiven Seite betrachtet, sondern eben nur von der subjectiven, und zwar als individuelle Sache im Verhältniß zum Herrn. Etwas Anderes ist es, wenn man die Speise-Einschränkungen, Unterscheidung heiliger Tage u. dergl. über die individuelle Sphäre hinaus als δογματίζειν, als allgemein christliche Lehr- und Lebens-Satzung, als Kirchensatzung fassen, bindend für Andere machen will. Dieß ist Beeinträchtigung der evangelischen Wahrheit und Freiheit. Auf der andern Seite, wenn man den Andern zum Aufgeben seiner besonderen heiligen Tage zwingen oder überhaupt äußerlich bestimmen will, so ist dies ebenfalls Beeinträchtigung der Gewissens-Freiheit und der evangelischen Methode der geistigen Emancipirung. Bei dieser gilt: ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοΐ

*) Vgl. ἕστηκας 11, 20. ἑστάναι 1 Kor. 10, 12.

πληροφορείσθω.*) Im eigenen νοῦς suche Jeder zur festen, vollen Ueberzeugung zu kommen (πληροφορεῖσθαι 4, 21); in seinem Verstand, nicht nur Meinung, reife er heran, und dies geschieht 12, 2 durch geistige Ausbildung, namentlich auch der Erkenntniß. Vgl. 1 Kor. 8, 7. — φρονῶν τὴν ἡμέραν) dem Tag besondere Beachtung oder Sorge weihen oder nicht weihen, Beides dem Herrn zu Dienst. Zu φρονεῖν vgl. das zu 8, 5 Bemerkte.

V. 7—12 wird die Pflicht-Treue, die Alles dem Herrn zu thun hat, und die Freiheit, in der Jeder für sich selbst dem Herrn gegenüber steht, zurückgeführt auf das Grund-Verhältniß, in welchem die Gläubigen überhaupt zum Herrn stehen, indem sie ihm vermöge seines Todes und seiner Auferstehung angehören mit Leben und Sterben d. h. mit ihrem ganzen Sein, diesseits und jenseits. Eben aus dieser absoluten Angehörigkeit an den Herrn geht die Freiheit, die Unabhängigkeit gegenüber von Andern hervor. Diese absolute Angehörigkeit wird wieder begründet V. 9 durch das Herrnrecht Christi, das auf seinem Tode und seiner Auferstehung ruht. Bei den Gläubigen ist diese Herrschaft Christi eine freie, innerlich anerkannte, hat zugleich subjective Wahrheit; bei den Andern wird durch ihren Unglauben die objective Wahrheit und Kraft des κυριεύειν Christi über Todte und Lebendige nicht aufgehoben. Eph. 1, 19—23. 1 Kor. 15, 25 f. — ἔζησεν) muß statt ἀνέζησεν gelesen werden; ob ἀνέστη aus dem Text weggehört, ist zweifelhaft; jedoch verliert der Gedanke nichts.

---

*) Jeder lasse also den Andern gehen, so lange dieser nicht kommt und einen zwingen will.

Schonung der Gewissen und für die christliche Weiterförderung haben sollten. Nicht uns unter einander haben wir ins Urtheil zu nehmen, nämlich in der bisher namhaft gemachten Beziehung, in den der individuellen Freiheit anheimfallenden Dingen, sondern das nehmet ins Urtheil, daran wendet die Schärfe eures Verstandes, eures sittlichen Sinnes, daß ihr in eurem Privatverhalten nicht dem Bruder ein *πρόςκομμα* darbietet, etwas, was ihn an euch als Sünde innerlich (im Gewissen) verletzt, stößt (vgl. *λυπεῖται* V. 15), oder ein *σκάνδαλον*, etwas, was ihn selber verführt, zum eigenen Sündigen verleitet. Durch das *σκάνδαλον* wird das Gewissen verunreinigt mit eigener Schuld (vgl. *μὴ ἀπόλλυε* V. 15), beim *πρόσκομμα* entrüstet es sich, betrübt sich (vgl. *λυπεῖται* V. 15)*).

V. 14. *οἶδα*) Vgl. 1 Tim. 4, 4. Dieser Vers giebt also dem Grundsatz der freier Denkenden Recht. Die Verunreinigung geht aber auch hier bloß vom *λογίζεσθαι* oder, weiter gefaßt, von dem Herzen aus, wie schon der Herr diesen Grundsatz geltend gemacht hat. Wenn also das Herz nach seinen subjectiven Gründen, Ueberzeugungen und Empfindungen sich noch so zu etwas gestellt findet, daß es ihm verunreinigend ist, dann muß der Mensch es auch als unrein behandeln und man muß es ihn so behandeln lassen. Wenn man sich bloß in den Kopf setzt: ich will über solche Dinge erhaben sein, so ist dies bloße Abstraction, es fragt sich: was lockt es aus deinem Herzen? was zündet's darin an?

V. 15 giebt nun die Liebesrücksicht. — Entweder es muß dem Bruder sein Gewissen betrüben nach seinem glaubens-

*) Die Sache ist in der Ethik behandelt. II. S. 158 ff. 352 ff.

ist der Friede und die Freude die Segensgabe und die Aufgabe im Reiche Gottes. Vgl. Phil. 4, 4. — *ἐν πνεύματι ἁγίῳ*) gehört logisch und grammatisch zum Ganzen. Eben daß diese sittlichen Gaben und Eigenschaften innerlich begründet und bedingt sind durch den heiligen Geist, das unterscheidet sie erst als göttliche Reichserzeugnisse von allen ihren übrigen Formen. Röm. 5, 1. 5. 8, 4. 6. 10. 1 Kor. 6, 11. Gal. 5, 22 mit Eph. 5, 9.

V. 18. Die sittliche Anwendung wird besonders hervorgehoben. — *ἐν τούτῳ*) besser als *ἐν τούτοις*, entweder neutral vom ganzen Satz oder es bezieht sich auf *ἐν πνεύματι*, da in ihm Gerechtigkeit, Friede und Freude zusammengefaßt ist, und das Dienen im Geist dem Apostel der charakteristische Gottes-Dienst des Christen ist.

V. 19. Friede und Erbauung sollen also die Hauptrücksichten im Verkehr unter einander sein; E r b a u u n g ist das Geschäft der immer weiteren Fortbildung des Christen in der christlichen Wahrheit, der immer festeren Aneignung und Durchbildung derselben, daß es ein Ganzes wird. Durch diese Verbindung mit *οἰκοδομή* wird der F r i e d e christlich bestimmt; es darf nicht ein Friede sein, wodurch der eigene und fremde Fortbau in der Wahrheit leidet. Vgl. 15, 2.

V. 20. *κατάλυε*) ist das Gegentheil von *οἰκοδομή* — *τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ*) das durch sein Wort und sein Innewirken gepflanzte christliche Leben. — *κακόν*) vereinigt den Begriff des Sündlichen und Verderblichen, s. V. 13 und 15. — *διὰ προσκόμματος ἐσθίοντι*) ist ein Essen, durch welches man selber seiner Ueberzeugung, es sei Etwas unrein, untreu wird, es mit geschlagenem Gewissen thut.

Sinn tödtet man in unserer Zeit, wo man sich Allem, was äußere Autorität hat, accommodiren soll.

Cap. XV.

Ueber die Zusammengehörigkeit von Cap. 15 und 16 mit dem Brief und die Aechtheit s. Meyer oder auch de Wette. — Das richtige Verhältniß der freier gesinnten Christen zu den ängstlichen bespricht hier der Apostel weiter vom Vorbild Christi aus V. 3 und 7, das zur Selbstverleugnung verpflichtet. Bisher hatte er es vom Herrnrecht Christi und seinem Gnadenwerk an den Brüdern aus besprochen. Auf ὀφείλομεν liegt der Nachdruck. Die geistige Kraft

V. 1 verpflichtet zum Tragen, berechtigt aber nicht zum Pochen. Es gilt eine einsichtige und nachsichtige Behandlung der noch nicht Erstarkten in dem, worin sie noch zurück sind, in ihren ἀσθενήματα. — καὶ μὴ ἑαυτοῖς ἀρέσκειν) (vgl. Gal. 1, 10. 1 Theff. 2, 4) nicht so leben, wie es dem eigenen Sinn und Wesen wohl thut, nicht sich selbst zu Gefallen leben, ohne sich durch Andere incommodiren lassen zu wollen. Vielmehr gehe Jeder von uns ein in den Standpunkt des Anderen.

V. 2. Es gilt ein ἀρέσκειν, eine Anbequemung, bei der man nicht für sich Gutes, eigenen Vortheil sucht, sondern nur das sittlich Gute sucht, daher epexegetisch: πρὸς οἰκοδομήν, so daß der Andere weiter kommt in der Wahrheit, nicht daß er durch Accomodation in seiner Schwachheit bestärkt und fixirt wird.

V. 3 geht der Apostel auf das Vorbild Christi über.

Apostel zur Schrift hinweist, so fleht er zu Gott. Aus der göttlichen Gnade erbittet nun dieser Wunsch das Fundament aller gegenseitigen Vertragsamkeit, das *τὸ αὐτὸ φρονεῖν*, ein auf denselben Weg und dasselbe Ziel gerichteter Sinn Christo nach; er ist der Weg. Vgl. 12, 16.

V. 6. — *ὁμοθυμαδόν*) soll die Quelle des *ἐν ἑνὶ στόματι* bezeichnen. Die Gesinnung (*ὁμοθυμαδόν*) und die Aeußerung (*στόματι*) sollen darin sich zusammenschließen, daß die Ehre Gottes und Jesu Christi gesucht wird.

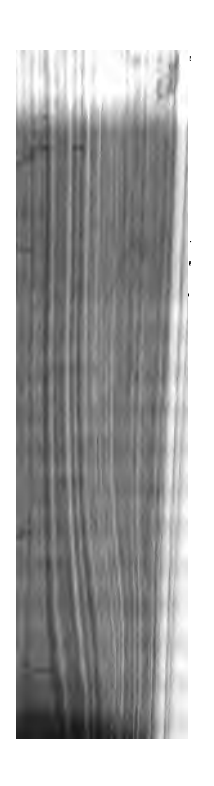
V. 7 *διό*) damit die Erreichung dieses Zweckes von eurer Seite nicht gehindert werde.

V. 8. Vgl. Matth. 20, 28. Der Apostel erklärt hier die letzten Worte des V. 7, wie Christus die Menschen aufgenommen habe zur Ehre Gottes in der zweifachen Beziehung auf Juden und Heiden. — *Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι*) Christus hat sich allem an die Beschneidung geknüpften Gesetzes-Wesen unterworfen um der Wahrheit Gottes willen (*ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ*), weil auf Grund des alttestamentlichen Gotteswortes das Heil eben unter den Juden der alten Verheißung gemäß beginnen sollte. Um also aus den Juden Christen zu bilden, ging er ein auf den jüdischen Standpunkt, aber nicht, daß er bei diesem blieb und die Seelen darauf bannen ließ, sondern daß derselbe der christlichen Wahrheit weichen mußte, was auch in *ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ* liegt. Vergleiche im Gegensatz gegen eine zu weite Ausdehnung das Benehmen des Herrn selbst, z. B. bei der Sabbathfeier. — Also die Heiden haben die Juden, die zum Glauben kamen, ebenso zu achten (1 Kor. 9, 19—23), aber auch umgekehrt V. 9 die Juden haben den Heiden den

wieder, welches das Suchen, Bemühen um einen bezeichnet, das auf Hoffnung beruht.

V. 13. Nun schließt der Apostel mit der Hoffnung ab, welche V. 4 der *ὑπομονή* und *παράκλησις* folgt. Wie V. 5 den *θεὸς τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως* angerufen, so V. 13 den *θεὸς τῆς ἐλπίδος*. Ueber *χαρά* und *εἰρήνη* vgl. 14, 17. Die Hoffnung hat ihre Quelle in Gott, wie die *ὑπομονή* und *παράκλησις*, und aus ihr strömt Freude und Friede. Aber die göttliche Erfüllung mit Freude und Friede hat zur Bedingung das *πιστεύειν*. — *εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι*) das ist die Frucht aus der Freude und dem Frieden, und *ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου* ist die Alles wirkende und vermittelnde Kraft. So ist auch im Gedanken Alles präcis an seine Stelle gesetzt.

V. 14. Diese Worte lehnen sich an die angeführten allgemeinen Schrift-Zeugnisse von dem Verhältniß der Heiden zur Gnade an, und an den Wunsch V. 13. Indem die Schrift schon zum Voraus den Heiden die Theilnahme am göttlichen Segen und an dem daraus fließenden Loben Gottes zuerkennt, bin auch ich für meine Person (*καὶ αὐτὸς ἐγώ*) euerthalben überzeugt, daß auch ihr (*καὶ αὐτοί*) namentlich, die ihr zu Christo versammelte Heiden seid, bereits im Besitz des Guten seid, das Gott in Christo mittheilt (2 Thess. 1, 11. Philem. 6), und dies veranlaßt den Apostel zur Rechtfertigung, warum er ihnen dennoch briefliche Belehrung und Ermahnung ertheilt. Bei *πεπληρωμένοι πάσης γνώσεως* hat der Apostel die Gemeinde im Auge mit ihren verschiedenen *χαρίσματα*. — *δυνάμενοι καὶ*



für den Ermahnenden an
dem, was ihr euch selber
er als solcher Ermahner a
er von Gott erhalten hat (
B. 16 εἰς τό εἶναι
στοῦ εἰς τὰ ἔθνη) gie
erhaltenen Gabe liegt, prie
Christum. Vgl. 13, 6. —
lung verrichten; sonst ist
näher bestimmt werden, wei
setzt: der das priesterliche
Der Zweck ist, damit ein g
zu Stande komme; geheili
Apostel auf das geistige Be
B. 17. οὖν) weist zu
liche Ausrüstung und Bestim
er die Würde, die er in C
καύχησιν) vgl. 3, 27 u
θεόν) vgl. 12, 18. Die W

V. 18. *οὐ γὰρ τολμήσω λαλεῖν τι κ. τ. λ.)* Ich werde nie ein Wort wagen, das nicht aus der eignen Wirksamkeit Christi, die eine geistige, innerliche ist, hervorgeht, so daß ich nur das Organ Christi bin. Dies weist zugleich darauf hin, wie er den Brief auch an die Römer geschrieben, wie sie seine freimüthige Sprache und Ermahnungen aufzunehmen haben. — *εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν)* giebt die Bestimmung für das, was Christus durch ihn wirkt; geeignet zur Begründung des Gehorsams der Heiden, wie 1, 5, und wodurch? — *λόγῳ καὶ ἔργῳ)* durch Wort und That. Wer ohne Christum nichts redet, thut auch nichts ohne ihn. Vgl. V. 29 und 32. Zu V. 18 ff. vgl. Christliche Reden, II. Sammlung Nr. 9.

V. 19. *ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων)* ist nicht eine Specification von *ἔργῳ*. Vor *ἔργῳ* und *λόγῳ* steht kein *ἐν*. Es geht auf Wort und Werk und hebt den Kraftausdruck Beider hervor. 2 Kor. 12, 12 beruft sich der Apostel auch auf *σημεῖα* und *τέρατα*. Es ist nicht zu fragen, ob äußerliche Wunder verstanden seien oder die sogenannten geistigen. Nach 1 Kor. 12, 8 ff. sind es überhaupt Krafterweisungen des Geistes ohne Unterschied des Innerlichen und Aeußern. Daher schließt sich an: *ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου)*. Wie *ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων* den Kraftausdruck premirt, so *ἐν δυνάμει πνεύματος* die Quelle und den Gehalt, den Wort und Werk an sich haben. — *ὥστε με ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ κ. τ. λ.)* Damit giebt der Apostel den Erfolg, die bisherige Ausdehnung seiner Wirksamkeit an. In Jerusalem (Act. 9, 28) hat er gelehrt. Der Umkreis befaßt auf jeden Fall Arabien, Syrien und Cilizien.

V. 23 f. Daß Paulus die Reise nach Spanien wirklich unternommen, daß er namentlich nach der römischen Gefangenschaft sie unternommen habe, dafür giebt unsre Stelle keinen hinreichenden Grund. — Vor *ἐλπίζω* fehlt *ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς* in mehreren Handschriften; nach *ἐλπίζω* fehlt *γάρ* in allen diesen Handschriften nicht, und dieses *γάρ* setzt die Worte *ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς* nothwendig voraus.

V. 26. *κοινωνίαν*) Mittheilung; hier namentlich Beisteuer, wie Ebr. 13, 16.

V. 27. *εὐδόκησαν*) hebt die Freiwilligkeit und Freudigkeit hervor. — *ὀφειλέται αὐτῶν*) verstärkt es zugleich, hebt den moralischen Grund hervor, sofern nämlich die Heiden Theil nehmen an den geistlichen Gütern der Juden. — *κοινωνεῖν*, Theil nehmen, wird theils mit dem Genitiv construirt Ebr. 2, 14, theils mit dem Dativ 1 Petr. 4, 13.

V. 28. *σφραγισάμενος*) versiegeln ist metaphorisch etwas bestätigen, sei's durch Worte, oder durch That, nämlich durch Vollziehung dessen, was nöthig ist zur Vereinigung der Sache. So ist hier die sichere Einhändigung bezeichnet. Eine Frucht nennt der Apostel die Unterstützungsgelder, sofern sie eine Folge der Wirksamkeit des Evangeliums in der Heidenwelt sind, das liegt wenigstens im Zusammenhang, vgl. V. 27. Andere Beziehungen sind nicht ausgeschlossen.

V. 29. Für *Χριστοῦ* lesen Andre *τοῦ εὐαγγελίου Χριστοῦ*, was wahrscheinlich Glosse ist. — *εὐλογίας Χριστοῦ*) die durch Christum gesegnete Wirksamkeit. — *ἐν πληρώματι εὐλογ. Χρ.*) in der vollen Segenswirksamkeit, die Christus durch mich wirkt.

V. 30. „Ich ermahne euch durch unsern Herrn Jesum Christum und durch die Liebe des heiligen Geistes." Vgl. 12, 1. — *διά*) giebt die Beweggründe an. Die Liebe des Geistes ist die vom Geiste im Geist gewirkte Liebe, die Eines Geistes Kinder verbindet auch ohne persönliche Bekanntschaft. Er ermahnt sie, mit ihm zu kämpfen im Gebet. Das Gebet ist ein Kampf, wo er innern und äußern Feinden und Schwierigkeiten entgegenzuwirken hat. Es gilt nämlich nicht nur, seine Wünsche schlechtweg und steif vor Gott vorzustellen; es gilt eine solche Stellung im Wort und Willen Gottes zu gewinnen, welche die Ueberwindung zum Lohn erhält.

V. 31. So wünscht also der Apostel das errungen, daß er erlöst werde von den Ungehorsamen in Judäa. Er fürchtet zum Voraus Nachstellung von den Juden, vgl. Act. 20, 22. 21, 10 f. Wie trotz der Gefangenschaft diese Wünsche in Erfüllung gingen, sehen wir aus 2 Tim. 4, 17 f. und Phil. 1, 12—20. In Bezug auf die Christen in Jerusalem hat er gleichfalls einen Wunsch; die Judenchristen waren nämlich ebenfalls ungünstig gegen den Apostel gestimmt und er fürchtet, seine Geschenke möchten nicht gut aufgenommen werden.

Cap. XVI.

Das Cap. enthält Empfehlungen und Grüße V. 1—16. Dann von V. 17 an tritt Ermahnung ein. Im Bisherigen nämlich hatte der Apostel alle redlich Gesinnten, die Starken und die Schwachen, in der Liebe zu vereinigen gesucht, wozu auch die Grüße beitragen sollen; zum Schluß aber denkt er noch an die Unlautern und ihre Ausscheidung.

V. 1. Phoebe war wahrscheinlich Ueberbringerin des Briefes. — *διάκονον*) das Geschäft der Diakonissen war ohne Zweifel, sich der kranken und leidenden Frauenspersonen anzunehmen, wie auch für die Reinlichkeit an den Versammlungsorten zu sorgen; wohl auch Frauenspersonen zu taufen. Vgl. Neander, Geschichte der Pflanzung rc. I. S. 265 f.

V. 2. Der Apostel empfiehlt sie als *προστάτις*, Beschützerin, Fürsorgerin, wozu sie als *διάκονος* bei Fremden Gelegenheit hatte.

V. 3—16 folgen Grüße. *Πρίσκα*) ist einerlei mit Priscilla, die Gattin des Aquila Act. 18, 2. 18. 26. 1 Kor. 16, 29. Sie waren, als Claudius die Juden aus Rom vertrieb, nach Korinth, von da nach Ephesus gezogen, und mußten wieder nach Rom gekommen sein. Der Apostel bemerkt V. 4, sie hätten für ihn ihre Hälse gewagt; das Nähere hierüber ist nicht bekannt; es konnte zu Korinth (Act. 18, 6 ff.) oder zu Ephesus geschehen sein. Act. 19.

V. 5. *καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν*) Die Ortsgemeinden zerfielen in Hausgemeinden. — Epainetos kommt sonst nicht vor. — *ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας*) einer der ersten Gläubigen in Achaja. *Ἀσίας* ist wohl nicht die

rechte Lesart, sondern Ἀχαΐας, wie die alten alexandrinischen und abendländischen Codd. haben. 1 Kor. 16, 15 wird das Haus des Stephanas Erstling in Achaja genannt und man glaubt, es sei nur einer als solcher zu verstehen.

V. 7. συγγενεῖς μου) kann heißen Volksgenossen (vgl. V. 11 und 21), es kann aber auch heißen: Verwandte; und manche entscheiden sich für Letzteres, weil Aquila und Priscilla auch Volksgenossen des Apostels waren und doch als solche nicht bezeichnet werden. — ἐπίσημοι) kommt nur noch Matth. 27, 16 vor und ist entweder „ausgezeichnet unter den Aposteln", dann steht Apostel hier im weitern Sinn, wie nur noch Act. 14, 4, Beauftragte von Gemeinden, die als ἀπόστολοι angeführt werden, oder Apostelgehülfen. Andere übersetzen: „rühmlichst bekannt unter den Aposteln", daß sie bei den Aposteln in besonderem Ansehen standen.

V. 13. Ῥοῦφον) Mark. 15, 21 wird auch ein Rufus erwähnt; ob er mit diesem identisch sei, ist nicht auszumachen.

V. 14. καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς ἀδελφούς) Dies zeigt, daß hier zwei Gemeindeverbindungen in Rom selbst berücksichtigt sind.

V. 16. Nun löst es sich in eine allgemeine Begrüßung auf. Die Begrüßung war bei den Alten mit einem Kuß verbunden; dieser wird bei den Christen geheiligt, wie ihre Liebe eine ἀγάπη πνεύματος sein sollte. Später wurde dieser Bruderkuß ein liturgischer Gebrauch. — αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι) πᾶσαι ist man nicht berechtigt wegzulassen. Es versteht sich von selbst: alle Gemeinden um Paulus herum, wo er gerade schrieb.

V. 17 f. Nachdem der Apostel im Bisherigen alle Redlichgesinnten in der Liebe zu vereinigen gesucht, so denkt er nun auch an die Abscheidung der Unlautern. Der Apostel warnt vor gewissen Leuten, die Trennung anrichten. Es ist möglich, daß er (wie Phil. 3, 2 ff. und 2 Kol. 11, 13 f.) Judenchristen im Auge hat, woraus man aber nicht schließen darf, daß diese judenchristliche Tendenz bereits in der römischen Gemeinde einheimisch gewesen sei. — *διχοστασίας*) sind äußere Spaltungen, *σκάνδαλα* innere Verführung; also äußerer und innerer Abfall. Der Abfall ist nach dem Standpunkt des Apostels da, wo von der apostolischen Ueberlieferung abgewichen wird, eine Abweichung, die freilich immer sich anlehnt an das schon Vorhandene, nebenhergehend (*παρά*) theils als Zusatz, theils als falsche Deutung.

V. 18. Bei *δουλεύειν τῇ ἑαυτῶν κοιλίᾳ* ist nicht an ein massives Genußleben zu denken. Der Bauch ist in der Schrift der Centralsitz alles Empfindungs- und Trieblebens; also Leute, die ihrem Bauch dienen, sind solche, die ihren selbstischen Empfindungen und Trieben nachhängen, statt sich zu unterwerfen unter die Lehre, die ihr gelernt habt, unter die apostolische. Diese ist als Quelle und Prüfstein der christlichen Wahrheit und der christlichen Gemeinschaft auch hier hervorgehoben, also die Schrift. Vgl. Act. 2, 42. Eph. 2, 20. 4, 21. Kol. 2, 6 f. ꝛc. — *διὰ τῆς χρηστολογίας καὶ εὐλογίας*) eine Beredsamkeit und Redseligkeit (*λόγος*), die theils ihrem Inhalt nach immer nur das Brauchbare, Wohlthuende, Beruhigende hervorhebt (gegen 11, 22), theils ihrer Form nach als *εὐλογία* auftritt, wohllautend, zierlich, schmeichelnd und rühmend ist. — *ἀκάκων*) sind nicht

Diese wiederholten Segenswünsche 15, 33. 16, 20 ff. 24 haben Semler und Paulus zu der Vermuthung gebracht, Cap. 15 und 16 gehöre gar nicht zu dem Brief; allein zu sichtbar gehört Cap. 15 zu Cap. 14. Dagegen Cap. 16 wollen Einige als gar nicht nach Rom geschrieben ansehen. Einmal sei befremdlich, daß Aquila wieder in Rom sei; das hat aber keine Schwierigkeit. Diese liegt in Paulus Auftrage 2 Tim. 4, 19. Dann findet man auffallend, daß der Apostel so viele Personen in Rom kenne; das ist aber erklärbar aus der Verbindung zwischen der Hauptstadt und den Provinzen. Auch befremdet, daß in den spätern Briefen aus Rom diese Personen nicht erwähnt werden.

V. 25—27. Diese Verse finden sich theils nach Cap. 14, 23, theils hier nach V. 24, theils auch an beiden Orten. Uebrigens ist das Zeugnis der wichtigsten Codd. für ihre Stellung am Schluß des Cap. 16. Man wendet dagegen ein, daß V. 24 schon den Segenswunsch enthalte, womit der Apostel die Briefe gewöhnlich schließe. Allein da der Apostel es mit einer fremden Gemeinde zu thun hat, wo sich ihm immer neue Gedanken und Rücksichten anhängen mußten, so ist ein solch wiederholtes Ansetzen zum Schluß und der endliche Uebergang vom Segenswunsch zu einer Doxologie wohl begreiflich, indem der Apostel seine Hoffnung für seine Leser in der göttlichen Fülle des Evangeliums versiegelt. Er drängt das volle Herz noch in einen vollen Schluß zusammen. Aus diesem Zusammendrängen erklärt sich auch das sogenannte Schwülstige in dieser Doxologie. Die Anklänge an andere Stellen paulinischer Briefe beweisen eher für als gegen paulinische Abfassung, denn es betrifft Gegenstände, die allge-

meiner Art sind und oft beim Apostel wiederkehren. Uebrigens ist Ausdruck und Gedanke eigenthümlich paulinisch.*)

V. 25 f. *τῷ δὲ δυναμένῳ*) Der Dat. wird sichtbar erst V. 27 durch *μονῷ σοφῷ θεῷ* wieder aufgenommen, hat aber kein entsprechendes Verbum. „Dem allein weisen Gott ein Amen als cultische Antiphonie zum Amen V. 24" (Lange) ist eine modernisirende Künstelei. Logisch ergänzt sich (vgl. 1, 8) *εὐχαριστῶ* oder am Schluß des Briefes besser *παρατίθεμαι ὑμᾶς*. Vgl. Act. 20, 32. 14, 23. und 15, 40. Eine solche natürliche Ergänzung fordert auch *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* V. 27 (vgl. 1, 8), also: „dem allein weisen Gott befohlen durch Jesum Christum, welchem ꝛc." — *στηρίξαι*) ist ein Wunsch, der dem Apostel in Bezug auf die Römer anliegt (1, 11; 16, 17. 19) was mit für die Echtheit dieser Verse spricht. — *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου*) vgl. 6, 17; 2, 16; 16, 17 gemäß, kraft des Inhalts meines Evangeliums. Dasselbe verkündigt eben die überschwängliche Größe der Gotteskraft in Christo 1, 16. Eph. 1, 18 ff. — *κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου*) *ἀποκάλυψιν* sieht auf 1, 17 zurück. *μυστήριον* ist das ganze Heilsgeheimniß, von dem er 11, 25 einen Theil berührt hat. Eph. 1, 9; 2, 18 f.; 6, 19. Kol. 1, 26; 2, 2 f. — *χρόνοις αἰωνίοις*) der Dativ drückt die Zeitdauer aus. Die Zeitläufte vor Christus sind entgegengesetzt dem *νῦν*. — *μυστηρίου*) ist bestimmt durch *σεσιγημένου*, *φανερωθέντος δὲ* und

*) Vorstehende Bemerkungen sind dem ältesten Manuscript entnommen, später verwies Beck bezüglich der Stellung von V. 25—27 und der Echtheit dieser Stelle sowie der beiden letzten Capitel auf die Commentare von de Wette und Meyer.

γνωρισθέντος; zu letzterem gehört διά τε γραφῶν προφητικῶν, das durch τε getrennt ist von φανερωθέντος. Das φανερωθέντος bezeichnet die thatsächliche Offenbarung des früher verschwiegenen Geheimnisses in der christlichen Heilsthatsache; auf diese φανέρωσις hin, die jetzt in Christo geschehen ist, ist aber auch das Geheimniß durch die prophetischen Schriften, indem diese die Apostel bei ihrer Evangelisirung zu Grunde legten und in den Gemeinden einführten (vgl. zu 1, 2), bis in die Heidenwelt zur Kunde gebracht, γνωρισθέντος. — εἰς ὑπακοὴν πίστεως) vgl. 1, 5. — αἰωνίου θεοῦ) der über die Zeitläufte (χρόνοι) gebietet.

V. 27. σοφῷ) Die Weisheit verbindet sich bei Gott mit der δύναμις V. 25. Er ist weise in seinem Schweigen und in seinem Offenbaren und Kundthun, weise auch in der Mittheilung seiner Kraft, welcher der Apostel sie befiehlt, daß also keine Schwierigkeit sie an der göttlichen Kraft irre macht. Eben in dieser einzigen Weisheit des mächtigen Gottes liegt das besondere Moment des Vertrauens und Dankes gegen ihn. —

